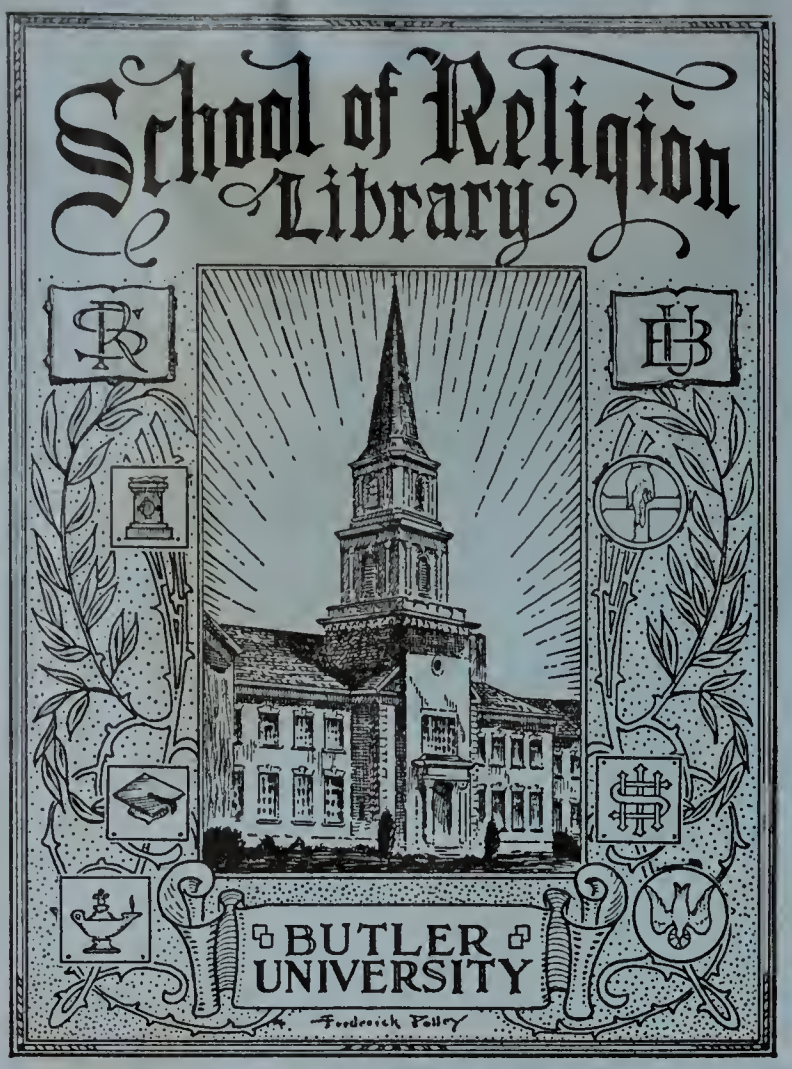

School of Religion
Library
BUTLER
UNIVERSITY
Frederick Polley

3.8

Probleme der Geschichte Jesu

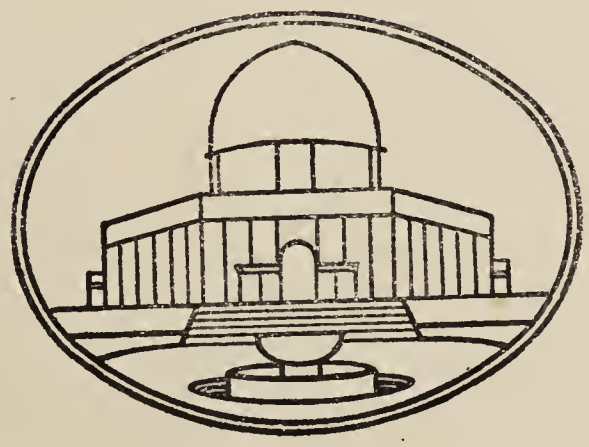
und

die moderne Kritik

Vier Vorträge

von

Lic. Dr. Julius Kögel



Tempel-Verlag
Groß-Lichterfelde
1906

Digitized by the Internet Archive
in 2017 with funding from
PALNI

https://archive.org/details/problemedergesch00kgel

D. Adolf Stöcker.

zum 70. Geburtstage.

N42137

Vorwort.

Diese Vorträge sind im Reich Christi erschienen. Sie sind im Separatdruck zu einer kleinen Sammlung zusammengestellt, weil sie dem Verfasser von vorneherein in ihrer Einheit wichtig waren, wie sie denn auch im Lauf eines Jahres gehalten sind. Den Einheitspunkt bildet die Frage nach dem Messiasbewußtsein Jesu, welche auf dem Gebiete der Geschichte Jesu vor allem der Erledigung harrt. In einem größeren Zusammenhange hoffe ich darauf noch zurückkommen zu können.

Die Vorträge sind Herrn Hofprediger D. Adolf Stöcker zu seinem 70. Geburtstage gewidmet, als dem unermüdlichen Vorkämpfer eines positiven biblischen Christentums.

Inhalt.

Die Bedeutung der Geschichte Jesu für den Glauben 7
Jesu Ekstase und die Verkündigung seiner Parusie 25
Das Abendmahl des N. T.s in der Kritik der Gegenwa . . . 51
Das Messiasbewußtsein Jesu 81

Die Bedeutung der Geschichte Jesu für den Glauben.

Vortrag, gehalten auf der pastoralen Gemeinschafts-Konferenz zu Greifswald September 1904.

Einen doppelten Zweck verfolgt diese Konferenz, wenn ich sie recht verstehe. Einen zwiefachen Dienst soll sie leisten. Vertiefung und Pflege des geistlichen Lebens auf der einen Seite, und Aussprache über die Aufgaben des geistlichen Amtes auf der anderen Seite. Zu dem letzteren Punkt gehört aber unbedingt nicht in letzter Linie auch die Verständigung über die Fragen der Theologie, wie sie nicht abgelöst vom praktischen Amt, nicht getrennt vom Dienst am Wort, sondern in engster Beziehung zu demselben, zu seiner Bereicherung und Vertiefung zu betrachten sind. Praktisches Amt und theologische Wissenschaft gehören zusammen, das gilt es besonders in der Gegenwart zu betonen. Eins ist nicht ohne das andere; und eins erhält in dem anderen sowohl seine Korrektur, als auch seine Förderung. „Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden", und gerade in Gottes Wesen und Wirken, in dem Gottesgedanken erfährt beides seine Vereinigung. Unsere Aufgabe ist es speziell, diese Einheit immer wieder nicht nur mit Nachdruck zu konstatieren, sondern auch dieselbe mit aller Energie selbst zu vollziehen. Nur so werden wir mit Erfolg Apologetik treiben, nur so werden wir unsere Position gegenüber den Angriffen von rechts und links behaupten können, gegenüber einem falsch verstandenen, einseitigen Erbauungschristentum, und gegenüber einer ebenso einseitigen, rein verstandesmäßig getriebenen theologischen Wissenschaft. Erbauung geht auch durch den Intellekt hindurch. Und für den Verkehr und die Gemeinschaft mit Gott bleibt der Verstand nicht aus dem Spiele. Aber ebensowenig kann ich mich mit den Fragen, die Gottes Sache und Walten betreffen, des näheren wissenschaftlich beschäftigen, ohne nicht eine Rückwirkung auf mein Innenleben zu erfahren — wobei natürlich die Beziehungen der verschiedenen Gebiete und Punkte zu dem Zentrum entferntere und nähere sind. Nicht nur im Gebet tritt die Verbindung mit Gottes Geist ein, sondern dieselbe erfolgt auch in der rein nach den Gesetzen der grammatikalischen Exegese betriebenen Erklärung seines Wortes. Ein Pfarramt, das sich nicht immer wieder belehren läßt und sich nicht immer von neuem vertieft in die großen Probleme, mit denen es die Theologie zu tun hat, wird inhaltsleer und ver-

kümmert, und eine theologische Wissenschaft, welche unfruchtbar oder gar unbrauchbar ist für die Praxis, trägt den Tod in sich.

Das sei vorausgeschickt. Das ist die Voraussetzung, unter der wir an eine fruchtbringende Besprechung des vorgeschlagenen Themas herantreten. Die Bedeutung der Geschichte Jesu für den Glauben — diese Frage geht gerade nach den beiden angedeuteten Seiten auseinander, nämlich nach dem, was die Geschichte Jesu für unseren Glauben, für unser Innenleben, und darum für die Betätigung in dem uns anvertrauten Amt zu bedeuten hat, als auch allgemein was für den Glauben überhaupt, für die Entstehung desselben in der Menschheit, für die Anfänge unserer Religion. Objektiv und subjektiv gilt die gleiche Frage. Wir werden sehen, wie beides in sich zusammenhängt, und eins mit dem anderen seine Lösung erfährt.

Nun erhebt sich aber gleich die Frage: verlohnt es sich überhaupt, sich hierüber zu unterhalten? Hat es einen Nutzen, sich über die Bedeutung der Geschichte Jesu in dieser Beziehung zu verständigen? Ist sie uns nicht allen klar? Steht es uns nicht fest, daß von der Geschichte Jesu her unser Glaube seine Begründung erhalten hat und andauernd seine Bestimmtheit erfährt? Und ist es uns nicht ebenso gewiß, daß in dieser Geschichte das Christentum seinen grundlegenden Ausgangspunkt genommen hat? Haben wir nicht nur uns dieses unseres gemeinsamen Glaubensbesitzes zu freuen und können nichts anderes tun, als dankbar unsere Hände zu falten und Gott gemeinsam zu preisen für die große, herrliche Offenbarung, die er uns in dieser Geschichte, welche für uns das Heil in sich schließt, hat zuteil werden lassen?

Doch halt! So einfach als Tatsache angesehen diese Erfahrung auch ist, so schwierig scheint sie mir zu sein auf das Wie und Warum hin geprüft. Und doch ist es unsere Pflicht, uns auch diese Punkte immer klar vor Augen zu halten, nicht nur um selbst gegen innere Zweifel und Anfechtungen gewappnet zu sein, sondern auch um den anderen Rechenschaft geben zu können von dem Grund der Hoffnung, die wir haben, und vor allem, um der andersartigen, offen ausgesprochenen Anschauung mit Erfolg entgegentreten zu können. Lassen Sie mich darum zunächst einiges von den Schwierigkeiten sagen, die hier vorliegen.

Es ist nicht zufällig, daß in neuerer Zeit wieder der alte Straußsche Gedanke von der Bedeutung der Idee im Christentum aufgetaucht ist; das ist der Gedanke, daß nicht die Geschichte, die sich mit Jesu Person verband, sondern die Idee, welche sich an

seinen Namen knüpfte, als das entscheidende Moment zu gelten hat. Der Bremenser Pastor Kalthoff hat das in zwei Schriften von neuem ausgeführt, unter dem Titel: Das Christusproblem und die Entstehung des Christentums.[1]) Die alte Anschauung erscheint hier in einem neuen Gewande, der dogmatischen Hülle entkleidet und dem modernen Zuge entsprechend mit einem sozialen Neuanstrich versehen. Haben wir nun auch diesen Ausführungen nicht ein zu großes Gewicht beizulegen und werden sie auch kaum in unserer die bloße Idee verachtenden, geschichtshungrigen Zeit viel Anklang finden, so ist es doch beachtenswert, daß dieser Gedanke die Geister nicht schlafen läßt und immer wieder sich Anhänger zu verschaffen vermag. Ich sagte, es ist nicht zufällig, daß diese Vorstellung von neuem hat Platz greifen können. Im Gegenteil, es ist dies nur die letzte Konsequenz der modernen Forschung, es ist dies das eigentliche Ergebnis der wissenschaftlichen Untersuchung, wie sie auf der anderen Seite getrieben wird. Denn vergegenwärtigen wir uns, was dem gegenüber von den sog. modernen Theologen geboten wird, lesen wir z. B., wie Wernle die Anfänge unserer Religion beschreibt,[2]) oder was Bousset in der Antwort auf Kalthoffs Arbeit als die Summe dessen angibt,[3]) was wir von Jesus wissen, sehen wir, wie dürftig das Material ist, das als gesichert von diesem Geschichtsbild gilt, und auf wie unsicherem Boden wir uns nach der Aussage dieser Forscher in bezug auf dasselbe befinden, so kommt es uns fast wie eine Erlösung aus dem Bann vor, wie eine Rettung hinüber aus schwankendem Kahn auf festes Land, da wir nun belehrt werden, daß wir überhaupt auf die Geschichte verzichten können, daß die Geschichte für unseren Glauben völlig gleichgiltig bleibt, es für uns keine Bedeutung habe, ob Jesus gelebt hat oder nicht, was er getan und geredet hat, daß nur die Idee in Betracht kommt, und wir uns an ihr genügen lassen sollen. Jeder welcher einmal inmitten dieser hin und her wogenden Hypothesen gestanden, der es miterlebt hat, wie jeder einzelne Punkt angezweifelt, unter die Lupe der Kritik genommen und nach allen Seiten hin zerlegt wird, wie es keine Tat und kein Wort Jesu gibt, das nicht dies gleiche Schicksal erfährt, der fühlt sich wie von einem Druck befreit, da er diesen von Strauß angebahnten und von Kalthoff neu betretenen Ausweg vor sich sieht.

---

[1]) Albert Kalthoff: Das Christusproblem, 2. Aufl. 1903 und: Die Entstehung des Christentums (neue Beiträge zum Christusproblem) 1904.

[2]) Paul Wernle, Die Anfänge unserer Religion, 2. Aufl. 1904.

[3]) W. Bousset: Was wissen wir von Jesus? 1904.

Fort mit allen diesen doch kaum zu einem abschließenden, endgiltigen Resultat führenden Untersuchungen! Es genügt uns die Tatsache, daß das, was sich in Jesu Gestalt versinnbildlicht hat, als Wahrheit, wenn auch nur als gedachte Wahrheit existiert und daß es als solche die Geister überwältigt hat.

Doch noch mehr! Hat nicht auch noch nach einer anderen Seite diese Anschauung ihren großen Wert, und zwar in bezug auf das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart? Es ist doch ein eigenes Ding, daß wir unser gegenwärtiges Erleben derart an Begebnisse der Vergangenheit anknüpfen und von ihnen abhängig machen sollen. Wie kann ein Mann aus längst vergangenen Zeiten — ich rede hier im Sinne der Modernen — beanspruchen, einen derartigen Einfluß auf unser religiöses Denken und Empfinden auszuüben? „Der Glaube weist und treibt immer nach vorne in die Zukunft, er will schaffen, bilden, werben; er ist ein kräftig, geschäftig, mächtig und tätig Ding. Ist nicht dies ständige Schauen nach rückwärts, das Leben in der Erinnerung, das sich Binden an eine ferne, fremde Vergangenheit für sein eigentliches Wesen hinderlich und gefährlich?“ Kalthoff ist auch in dieser Beziehung im Vorteil gegenüber den Modernen. Denn diese können nur in einer unlebendigen, äußerlichen, mechanischen Weise den Zusammenhang zwischen ihrem eigenen Glaubensleben und den Taten und der Erscheinung Jesu herstellen, und Kalthoff behält Recht mit den Worten: „Für den Wert der Ideen, der religiösen, wie der ethischen, bedeutet es ein viel gewichtigeres Argument, wenn sie aus dem organischen Entwicklungsgange einer Kultur als naturnotwendige Bildungsprodukte begriffen, als wenn sie nur auf zwei Augen gestellt und, wie es in der individualistischen Geschichtsauffassung geschieht, als private Einfälle genialer Persönlichkeiten betrachtet werden.“ Es ist sicher gewagt, derart eine temporäre Erscheinung mit ihrer Einseitigkeit, mit ihrer Befangenheit im Judentum, mit ihrer Beschränktheit in bezug auf das Weltbild für unser Glaubensleben grundlegender Weise verantwortlich machen zu wollen. Da bietet sicher eine stärkere Gewähr die Idee. Auf dieselbe aber rekurrieren schließlich ja auch selbst die Modernen in dem anderen Fall, da sie die Kluft in zuverlässigerer, nachhaltigerer Weise zu überbrücken suchen, welche Jesu Zeit von der unsrigen trennt, und da sie den Auferstehungsgedanken deuten als ein Fortgehen der Wirkung, die sich an die Erscheinung Jesu geknüpft hat, als ein Fortleben der Idee, die sich mit seiner Person verband, im Glauben der Seinigen. Also auch hier hat die Idee das letzte Wort, und liegt in ihr die Entscheidung.

So treten Idee und Geschichte einander gegenüber. Wie erweisen wir das Recht der letzteren? Wir wollen ja nicht leugnen, um den Vertretern der ersteren Ansicht entgegenzukommen, soweit wir können, daß es schon etwas nicht Geringes besagt, wenn Gott seine Offenbarung in eine Idee hineingelegt und auf diese Weise uns mitgeteilt hat. Denn Offenbarung wollen jene in ihrem Sinne auch gelten lassen. Es macht für die Wahrheit selbst, welche z. B. uns das Buch Hiob verkündet, nichts aus, ob Hiob gelebt hat oder nicht. Ebenso könnte ich mir denken, daß der Inhalt des Buches Jonas ganz dieselbe Geltung auch für den behält, der zu der Entscheidung kommt, daß uns hier in gleicher Weise ein Lehrgedicht vorliegt. Wo ist aber die Grenze? Wo hört der Wert und die Giltigkeit der Idee auf, und wo fängt die Bedeutung der Geschichte an?

Idee und Geschichte — der Gegensatz macht sich hier im tiefsten Grunde geltend, der alle Zeit, so lange es eine philosophische Weltbetrachtung gegeben hat, die Fragestellung beherrschte; dieselbe Differenz, welche von Anfang an in bezug auf die Metaphysik bestanden hat. Plato und Aristoteles im Altertum, Realismus und Nominalismus im Mittelalter! Ist der Idealwelt oder ist der Erscheinungswelt Wirklichkeit beizumessen? Haftet das Sein am Schein oder steht es hinter demselben in der Verborgenheit? Ritschl hat mit weitem Blick dies als den entscheidenden Punkt beurteilt. Seine Broschüre über „Theologie und Metaphysik" möchte ich als das Lesenswerteste beurteilen, das aus seiner Feder hervorgegangen ist, wenn er auch den Unterschied nach einer anderen Seite hin bestimmt, als er hier angedeutet ist. Doch unsere Aufgabe kann es nicht sein, uns in diese mehr abstrakten, spekulativen Erwägungen zu verlieren. Unsere Frage ist nicht eine philosophische, sondern eine durchweg religiöse. Vom praktischen Christentum aus ist sie allein zu lösen.

Doch auch hier die große Schwierigkeit: läßt sich wirklich von der Geschichte Jesu reden? Gibt es eine solche? Wo findet sie sich? Das Evangelienproblem rollt sich vor uns auf. Welche Stellung wir auch zu demselben einnehmen, was wir auch von den Evangelien halten, das ist sicher: Geschichte als solche wollen sie nicht bieten. Sie gehen nicht darauf aus, lediglich die ihnen überlieferten Ereignisse als nackte Tatsachen weiterzugeben und zusammenzustellen. Sie sind nicht die objektiven Historiker als die sie so oft fälschlich angesehen werden. Sie verfolgen mit ihrer Darstellung einen ganz bestimmten Zweck, und zwar alle in gleicher

Weise den, den Eindruck mitzuteilen und auf die anderen, die Leser, zu übertragen, den Jesus hervorgerufen hat. Das ist der Hauptpunkt, an dem sie zusammentreffen, und an dem ihre Harmonie am ersten nachgewiesen werden kann. Die Synoptiker stehen hierin auf einer Stufe mit dem Johannes-Evangelium. In dem letzteren findet sich allerdings dies Ziel am deutlichsten ausgesprochen. Es hebt immer wieder von neuem hervor, wie sich an der Person Jesu der Glaube entzündet hat und dementsprechend in gleicher Weise auch an seiner Erscheinung die Opposition, und mit ihr der Unglaube erwacht ist. Diese unweigerliche Wirkung, die Jesu Auftreten nach der einen oder anderen Seite hervorruft, ist der rote Faden, der sich durch diese evangelistische Darstellung hindurchzieht. In dem Sinne wird Jesus als der Logos hingestellt, als das „Wort", das die Herzen packt, sie im Innersten erschüttert und zur Entscheidung treibt, und darum läßt sich sagen, daß dies Evangelium weniger eine Geschichte Jesu, als eine Geschichte des Glaubens gibt. Alle Evangelisten wissen aber den Eindruck, auf den sie den Ton legen, so lebendig zu schildern und verstehen ihn uns mit solcher Kraft nahe zu bringen, nur weil sie selbst unter der Macht desselben gestanden haben und sich haben von ihm hinnehmen lassen. Nur als Gläubige und von ihrem Glaubensstandpunkt aus können sie das darstellen, was Jesus gewesen ist, weil sie damit nichts anderes darstellen, als was er ihnen gewesen ist. Das haben wir im Auge zu behalten. Und daraus ergibt sich sofort, daß wir in den Evangelisten keine Geschichtsschreiber sehen dürfen im landläufigen Sinne des Wortes, aber auch keine gewöhnlichen Biographen. Sie sind Zeugen — so wie das Neue Testament diesen Begriff versteht; das sind Verkündiger, welche in dem, was sie predigen, ihr eigenstes inneres Besitztum offenbaren und hinter deren Botschaft ihr ganzes Sein und ihr eigenes Erleben steht. Die Modernen haben also durchaus recht, wenn sie betonen, daß die Evangelien keine schlechthinnigen Geschichtsbücher sind; es sind Erbauungsschriften, welche den Geist des Glaubens atmen, in dem sie verfaßt sind. Haben wir dann aber in ihnen Geschichte, oder wie gelangen wir mit ihrer Hilfe zu der objektiven Geschichte Jesu? Ist dann nicht ohne weiteres die Folgerung zu ziehen, daß die Geschichte Jesu hier eine subjektive Ausgestaltung erfahren hat, welche uns wieder völlig im Unklaren läßt über den wahren Bestand und uns in die alte Unsicherheit hineinwirft? Wie dringen wir durch die Glaubenshülle hindurch, daß wir Jesum, nichts als Jesum sehen, so wie er gewesen und hier auf Erden gewandelt ist?

Zunächst allerdings müssen wir ein Zugeständnis machen. Suchen wir in den Evangelien bloße Geschichte, Geschichte, so wie sie alltäglich vor unseren Augen sich abspielt und wie wir sie stündlich erleben können, wir werden aufs höchste enttäuscht werden und werden nicht auf unsere Rechnung kommen. Unter dieser Voraussetzung gelangen wir nie ans Ziel. In dem verkehrten Verständnis, mit dem an die Betrachtung und Würdigung der Evangelien herangetreten ist, ist vor allem gesündigt worden, und zwar nach beiden Seiten. Welche Mühe und Kraft ist darauf verschwendet worden, ein Leben Jesu aus den Evangelien zusammenzustellen! Mit unendlichem Fleiß und seltenem Scharfsinn hat man der äußeren und inneren Entwicklung dieses Lebensganges nachgespürt, hat die kühnsten Kombinationen gewagt und die feinsten Ergänzungen zustande gebracht; um die Lücken auszufüllen, hat man zwischen den Zeilen zu lesen verstanden und hat geglaubt, jedes einzelne Ereignis, ja jedes Wort an seinen ihm gehörigen Ort unterbringen zu können. In der Gegenwart wird namentlich dem Zuge der Zeit entsprechend das Seelenleben Jesu in dieser Weise psychologisch auseinandergelegt. Und doch ist dies alles nur ein eitles, unfruchtbares Unterfangen. Von den Evangelien wird dabei etwas erwartet, was sie garnicht versprechen und was sie darum auch nicht zu erfüllen vermögen. Nicht nur, daß sie weit davon entfernt sind, ein vollständiges, zusammenhängendes Bild der Wirksamkeit Jesu, geschweige denn seines Lebens zu geben. Es ist doch schon zu beachten, wie das Hauptinteresse sich auf die allerletzte Lebenszeit Jesu konzentriert, und diese allein eine ausführliche, eingehende, übersichtliche Darstellung erfährt, ja dieselbe fast die Hälfte, wenigstens ein Drittel der einzelnen Bücher einnimmt, sodaß dieselben nicht mit Unrecht kurzweg als Passionsberichte mit Einleitung bezeichnet werden konnten. Doch nicht allein das — in dem Übrigen, was sich in ihnen findet, fehlt die chronologische Übersicht, fehlt im einzelnen die Rücksicht auf die Zusammenhänge und fehlt in der Regel der Pragmatismus im Aufbau, kurz fehlt alles, was das Wesen der darstellenden Geschichte ausmacht. Darum ist die sogenannte Leben-Jesu-Forschung ein Holzweg gewesen, der in ein Labyrinth sich hin und her kreuzender Irrgänge führte, aus dem es kein Entrinnen gab;[1]) und darum haben wir hier von vornherein

[1]) Vgl. M. Kähler, der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus. Ich bin mir bewußt, mich nicht nur an dieser Stelle, sondern auch sonst hier und da an Gedanken dieses Vortrags, aus denen ich viel gelernt habe, enger oder weiter angeschlossen zu haben. Demselben gegenüber steht David Friedrich Strauß, der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte (vgl. bes. S. 209 ff.).

darauf verzichtet, von dem Leben Jesu zu reden. Wir haben uns auf die Geschichte beschränkt. Doch wie steht es mit der? Sind wir mit ihr unter diesen Quellenverhältnissen besser daran? Es ist sicher, auch nach dieser Seite hin liegt eine gleich große Gefahr. Ebenso verkehrt, wie es gewesen ist, ein Lebensbild Jesu zu gewinnen, ebenso verkehrt ist der andere Versuch, der in der Erkenntnis, daß uns hier ein Glaubensbild vorliegt, nun darauf ausgeht, die ihm zu Grunde liegende wahre Geschichte herauszustellen, der meint, hinter der Schale den Kern finden zu können. Hierbei wird erst recht der subjektiven Willkür Tor und Tür geöffnet. Welcher Maßstab soll gelten! Glaubt man in der Tat, auf dem Wege der Literarkritik und Textkritik Jesu anderes Sein und Wirken erfassen zu können? Genügen wirklich die Gesetze und Methoden der herkömmlichen Geschichtsforschung, um das Verständnis dieser einzigartigen Erscheinung zu erlangen? Wird nicht vielmehr auch hierbei dogmatische Befangenheit und ein Geschmacksurteil die Entscheidung herbeiführen? Beides hat in der Tat den Ausschlag gegeben. Die Dogmatik, welche gerade durchbrochen und beseitigt werden sollte, hat nicht weniger in diesem Falle das letzte Wort gesprochen. Auch von dieser Seite ist derselbe Fehler begangen worden, daß mit einem falschen Anspruch an die Evangelien herangegangen wurde. Es wurde aus ihnen reine Geschichte herauszupressen versucht, so wie dieselbe die Historiker verstanden — und was blieb übrig? Ein kraft- und saftloses Gebilde; eine schemenhafte, blutlose Gestalt, von der man nicht recht versteht, wie sie diesen Eindruck hat hervorzurufen vermocht, und wie diese weitreichende, tiefgehende Wirkung hat von ihr ausgehen können. Man hat mit Recht das Bild gebraucht von dem Transparent und dem Licht dahinter. Wie stellt sich das Bild des Transparentes dar, wenn das Licht weggenommen ist? Als eine unklare, verschwommene, kaum in den Umrissen erkennbare Zeichnung, als ein leeres, schwach getöntes Blatt Papier! Wenn ferner Matthias Claudius die Evangelien nennt die Glöcklein an dem Leibrock des Herrn — sie sind, wie er sagt, nur Zeugnisse von ihm, nicht er selbst – so erhalten wir doch nicht den Leibrock dadurch, daß wir die Glöcklein abschneiden und für sich nehmen. Wir verlieren dadurch den Leibrock ganz aus den Händen! Es ist fast so, als suchten wir in einem Samenkorn das Leben festzustellen und die Kraft herauszubringen, die es zum Keimen bringt. Und wir suchen und suchen und schälen und schälen; wir nehmen ein Mikroskop nach dem anderen zur Hilfe, eins immer schärfer als das andere!

Was wird der schließliche Erfolg sein? Das Samenkorn fällt in sich selbst zusammen, und es bleibt nichts als Staub und Spreu. Ist darum aber diese verborgene Lebenskraft nur eine Idee gewesen? Nur eine Vorstellung? Die Wunderfrage z. B. — ist das Wundergewand, in dem uns der Heiland in den Evangelien entgegentritt, wirklich nur so eine schimmernde Hülle, wie die Modernen meinen, die einfach abgestreift werden kann, damit wir den wirklichen Jesus erhalten? Läßt sich das Wunderbare und Historische faktisch so ohne weiteres von einander scheiden? Macht jenes nicht ein konstitutives Element des Christusbildes der Evangelien aus? Und wird darum nicht mit dem Auslöschen dieses Zuges das ganze Gemälde verwischt? Kommt mithin bei den ersten, bei den Leben Jesu-Schreibern, zu viel heraus, so bleibt bei den anderen zu wenig übrig. Jene leiden an Hypertrophie, diese verkümmern in Atrophie. Doch wo ist das richtige Maß? Wie ist vor allem dasselbe zu finden und festzustellen? Es scheint ja fast so, als endeten wir in einer langweiligen Resignation, und als käme es für uns auf einen lähmenden Verzicht heraus, als bliebe uns die Geschichte Jesu *als Geschichte* unklar, und wagten wir nicht über dieselbe ein endgiltiges Urteil zu fällen. Wir werden nachher noch näher sehen, wie dies bei unserem Standpunkt keineswegs der Fall zu sein braucht. Hier sei aber fürs erste von neuem mit allem Nachdruck betont, welch' großer Gewinn es schon ist, erkannt zu haben, wie die Geschichte Jesu und Glauben unzertrennlich zusammenhängen, eins zu dem anderen gehört und eins erst von dem anderen aus seine Bedeutung und sein Verständnis erhält. Nur das Glaubensauge dringt in dies Geschehen ein, das dort auf Galiläas Fluren und dort am Kreuz unter dem verfinsterten Himmel Judäas vor sich gegangen ist. — Es ist ja so mit allem Erkennen und Verstehen. Schon draußen in der Natur – der Einfältige schaut nur das Blatt und den Baum; der Kundige weiß, wie eins aus dem anderen entsteht und eins mit dem anderen zusammenhängt; er vermag garnicht eins ohne das andere zu denken. Auch mit dem Begreifen der Profan-Geschichte ist es nichts anders. Sei es, daß wir in ihr die Entwicklung betonen, oder Gottes Walten, wie es sich besonders in einzelnen geistgesalbten Persönlichkeiten kund tut, immer werden wir sie mit einem anderen Auge betrachten und etwas anderes in ihr sehen, als wenn wir nur die einzelnen Ereignisse aneinandergereiht schauen und jedes für sich nehmen und untersuchen. Wieviel mehr gilt das gegenüber der heiligen Geschichte! Nur der läßt den Berichten darüber volle Gerechtigkeit zuteil werden, der sich in

die Berichterstatter hineindenkt und ihre Position einnimmt. Das heißt aber des näheren in diesem Falle: nicht nur, daß allein von jener Glaubensanschauung und Gottesvorstellung aus das rechte Verständnis für ihre Aussagen gewonnen wird; noch mehr! es gilt das gleiche große Erlebnis gehabt zu haben, wie sie — sonst stehen wir mit blöden Sinnen und tauben Ohren vor dem, was sie erzählen, wie vor etwas Unbegreiflichem und etwas ganz Unglaublichem. Darum, es sei noch einmal gesagt, wir stimmen allerdings darin mit den Modernen überein: nur als Glaubensaussagen und Glaubensurteile haben die evangelischen Darstellungen ihren geschichtlichen Wert und ihre Bedeutung. Es gibt hier nur ein Entweder — Oder. Entweder lassen wir sie auf diese Weise als das gelten, als was sie von vorneherein geschrieben sind, und in welcher Absicht die Verfasser sie gegeben haben, oder wir lassen sie überhaupt fallen. Wir sehen sie dann vielleicht noch an als interessante Zeugnisse der Glaubensrichtung einer bestimmten Zeit, als herrliche Belege der Glaubensbegeisterung, wie sie die Herzen jener Leute erfüllte, stehen aber davon ab, hinter die geschichtliche Wirklichkeit zu kommen, welche diesen Zeugnissen zu Grunde liegt. Wir werden mit profanen Händen und profanen Augen nie einzudringen vermögen, wie ja auch die Resultate merkwürdig verschiedene und unsichere sind, welche sich bei diesen Untersuchungen ergeben haben.

Doch wir können noch weiter gehen und können das, was wir hier festgestellt haben, auch nach einer anderen Seite hin formulieren und zwar dahin: für die Evangelisten ist der geschichtliche Jesus identisch mit dem erhöhten Christus. In beiden Beziehungen handelt es sich für sie um ein und dieselbe lebendige Persönlichkeit. Der einst auf Erden gewandelt, ist ebenso der gegenwärtig Wirksame, der andauernd an ihren Herzen arbeitet, und dessen lebendige Wirklichkeit sie in ihrem Innern wahrnehmen. Beides gehört für sie unabtrennbar zusammen. Das ist das entscheidende Moment, und darin besteht der große, himmelweite Unterschied in dem geschichtlichen Urteil, das hier und dort gefällt wird. — Folgende andere Beobachtungen gehören dazu: Es ist herzlich wenig, was der Apostel Paulus uns von der Geschichte Jesu mitteilt. Es ließe sich dasselbe auf einige wenige Zeilen bringen. Für ihn handelt es sich hauptsächlich um den erhöhten Herrn, so wie er ihm vor den Toren von Damascus erschienen ist. Glauben wir aber wirklich, daß er nicht mehr gewußt hat von Jesus irdischer Lebenszeit, als er uns mitteilt? Wird er nicht das Bedürfnis gehabt

haben, immer wieder von denen, die mit Jesu gewandelt waren, von dem zu hören, was er, der gegenwärtige Lebensfürst, getan und gesagt hatte? Oder glauben wir gar, daß es für Paulus lediglich auf eine Idee hinauskam, und er sich mit der Vorstellung begnügt hätte? In seinen Schriften ist es deutlich — falls wir sie nicht, wie es Kalthoff von neuem tut, alle anzweifeln — daß der Erhöhte für ihn eine über die Idee hinausgehende lebendige Wirklichkeit ist, und zwar nicht bloß in dem Sinne, daß er ihn erlebt hat und tagtäglich erlebt, sondern auch in dem, daß der Historische für ihn dahinter steht, daß der mit im Spiele ist, der sich selbst erniedrigte, Knechtsgestalt annahm und gehorsam ward bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz. Vergegenwärtigen wir uns nur die herrliche Philipperstelle! Da tritt es besonders hervor, wie für Paulus das Gleiche gilt, wie für die Evangelisten. Auch er schaut den historischen Jesus und den erhöhten Christus zusammen, auch für ihn geht die Bedeutung desselben nach der einen Seite, in die nach der anderen auf, weil er ihn im Glauben erfaßt.

Und steht es endlich nicht ebenso mit unserem eigenen Glaubensbekenntnis? Wenn wir im zweiten Artikel bekennen: ich glaube an Jesum Christum, Gottes eingeborenen Sohn, unsern Herrn, der empfangen ist vom heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria, gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben, niedergefahren zur Hölle, am dritten Tage wieder auferstanden von den Toten, aufgefahren gen Himmel, sitzend zur rechten Gottes, von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten — wenn wir so bekennen, ist es Ihnen nicht auch schon oft aufgefallen, wie wenig dabei von der geschichtlichen Wirksamkeit Jesu die Rede ist? Nichts von der Verkündigung des Herrn, nichts von seinen Wundertaten, von seinem Auftreten und seinem Kampf wider die Sünde! Und doch wäre es eine Verhöhnung des Tatbestandes, sollten wir nicht zugeben, daß in jedem Wort, in jeder Aussage, welche dem Erhöhten gilt, der Historische zugleich gemeint ist, ja daß dem Himmlischen dies anbetende Bekenntnis nur gebührt, weil er als der Irdische sich geoffenbart hat. Auch hier ist dem Glauben gewiß, daß die Geschichte Jesu darauf führt und darin gipfelt, ihn als „den Herrn" zu preisen, und daß weil er sich als „der Herr" in der Gegenwart wirksam lebendig erweist, damit auch seine Historizität für die Vergangenheit dargetan ist.

Wir haben somit das Resultat: die Geschichte Jesu und der Glaube an ihn stehen in einem engen, unauflöslichen Zusammenhang. Erst in dem letzteren wird jene begriffen, und nicht nur

ihrer dogmatischen Bedeutung, sondern auch ihrer geschichtlichen Wirklichkeit nach erfaßt. Aber ist das wahr? Auch ihrer geschichtlichen Wirklichkeit nach? Haben wir nicht vielmehr darauf verzichtet, diese, ich möchte sagen, äußere Wirklichkeitsfrage zu erheben? Können wir uns nicht an der Wahrheit genügen lassen, die sich uns innerlich im Glauben bezeugt? Ist es nicht zu viel verlangt und begeben wir uns nicht auf ein unsicheres Terrain, das der Religiosität fern liegt, wenn wir nun schließlich doch des näheren zusehen, ob sich nicht ein untrügliches Anzeichen feststellen läßt dafür, daß diese Wahrheit auch Wirklichkeit, und zwar *geschichtliche Wirklichkeit* gewesen ist und darum noch ist. Wir kommen nicht um diese Frage herum: wie sollten wir sonst die Geschichte gegenüber der Idee behaupten wollen?

Es ist natürlich nach dem Bisherigen, daß wir dafür an unseren *Glauben* anknüpfen und ihn des näheren in Betracht ziehen. Wir werden dadurch ja auch unserem Thema gerecht, und erkennen nicht nur im allgemeinen, sondern auch im besonderen, welche Bedeutung die Geschichte Jesu tatsächlich für den Glauben hat. Auf die *Glaubenserfahrung* selbst ist zu sehen. Es wird in der Gegenwart auf den verschiedensten Seiten viel von Erfahrung geredet. Nur das soll Wert haben, was erfahren werden kann. Wie verhält es sich aber mit der Geschichte gegenüber der Erfahrung? Kann *Geschichte* erfahren werden? Die Schwierigkeit geht nicht nur nach der Seite, daß das Einzelne dann nur aus dem Ganzen heraus seine Bestätigung erhält — diese Schwierigkeit wird wohl immer bleiben — sondern auch in bezug auf *das Ganze* – kann tatsächlich dessen geschichtliche Wirklichkeit gegenüber der bloß vorstellungsmäßigen auf diesem Wege so evident nachgewiesen werden, daß kein Widerspruch mehr möglich ist? Mir scheint, als sollten wir hierfür eher einsetzen dort, wo die Erfahrung aufhört und uns dieselbe im Stich läßt. Denn allerdings da beginnt die Schwierigkeit.

Was hilft dem Verzagenden, dem, der in allem Schiffbruch gelitten hat und in die dunkle Nacht der Verzweiflung zu versinken droht, der Hinweis auf die Erfahrung? Sein Elend ist ja, daß die innere Verbindung mit Gott sich völlig gelöst hat, daß er nichts mehr wahrnimmt, nichts mehr weiß von Gottes Güte und Kraft, daß ihm alles entschwunden ist. Wird da der Appell an die früher gemachte Erfahrung etwas ausrichten? Das ist die größte Not, wenn nicht nur der Zusammenhang mit den früheren Erlebnissen sich gelöst hat, sondern sogar sich gerade

die gegensätzliche Stimmung geltend macht: war es nicht Täuschung? hast du dich nicht in einer Autosuggestion befunden? Jeder, den Gott einmal in diese Tiefe der inneren Vernichtung geführt, oder der bei einem anderen diesen Jammer mit angesehen hat, weiß, wie schwer, wie unsäglich schwer in einem solchen Fall zu helfen ist Sollen wir darum uns selbst oder den anderen aufgeben? Oder sollen wir es nur als eine vorübergehende Versuchung beurteilen, die Gott wieder schwinden lassen wird? Wenn er es aber nicht tut! Sollen wir abwartend die Hände in den Schoß legen? Können wir gar nichts tun? Es ist schon viel, wenn dann ein anderer für den Unglücklichen die Hände ringt, und die Fürbitte wird in solchem Fall besonders nicht ungesegnet bleiben. Aber die Erfahrung hat hier ausgespielt. Ja, ich will es nur gleich gestehen, für mich setzt hier die Bedeutung der Geschichte ein. An diesem Punkt läßt es sich am ersten klar machen, was das in sich schließt, daß Gott sich in der Geschichte geoffenbart hat, nicht nur in Gedanken und inneren Gesichten, sondern in dem auf die Erde gekommenen und unter den Menschen wandelnden Sohn. Glauben Sie nicht auch mit mir, daß es etwas Großes wäre und am ersten Erfolg versprechen würde, wenn es gelänge, einen solchen, der innerlich dem Abgrund nahe ist, zu der Lektüre der Evangelien zu veranlassen, und wenn wir dazu kämen, ihm die Gestalt Jesu in ihrer ganzen Erhabenheit und Schöne vor die Augen zu stellen? Wäre nicht, falls sich ein solcher von derselben hinnehmen ließe und von neuem zu der Überzeugung der Gnade Gottes gelangte – der Erfolg ist mir nicht zweifelhaft, wenn er auch vielleicht sich nicht sichtbarlich in dieser Zeit zeigt – wäre das nicht der stärkste und schlagendste Beweis für die Tatsächlichkeit der Geschichte Jesu, und zwar als einer wirklich geschehenen?

Lassen Sie uns dem noch ein wenig nachdenken. Wie können wir uns das hier vorliegende Verhältnis von Wirklichkeit und Gewißheit noch näher klar machen? Derjenige Apostel gibt uns dafür einen Fingerzeig, der wie kein anderer in das Herz Jesu geschaut und der uns gerade diese Geschichte unter dem Gesichtspunkt ihrer Wirkung auf den Glauben vorgeführt hat. Der Apostel Johannes gibt in dem Brief, den er mit den Worten begonnen hat (1. Joh. 1,1): was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unseren Augen, was wir geschaut haben, und unsere Hände betastet haben, in betreff des Wortes des Lebens — in demselben Brief gibt er als den springenden Punkt in bezug auf unsere Frage an: „wir überzeugen

vor ihm unser Herz, daß so uns unser Herz verklagt, Gott größer ist als unser Herz" (3, 19 f.), Doch wie ist das möglich? Wie geschieht das? Liegt hier nicht eine Antinomie vor? Unser Herz spricht gegen uns; unser Herz treibt uns in die Verzweiflung. Und dennoch sollen wir unser Herz bereden, oder wie Luther so schön den Ausdruck wiedergibt, vor ihm stillen können? Wie? Wodurch? Innerlich geht es doch nicht. Denn innen ist ja nichts als Anklage über Anklage, lauter Verzagen! Es muß etwas von außen hinzukommen, und überzeugend auf uns einwirken. Unwillkürlich wendet sich wie von selbst der Blick Jesus zu. An ihm ist es so wie sonst nie wieder, und wie es kein Mensch hätte ausdenken können, über alles Verstehen und Begreifen hinaus vor aller Augen, zum Tasten deutlich kund geworden, daß Gott größer ist als unser Herz! So hat es sich gezeigt in einer für den Verstand nicht faßbaren Weise, daß, so groß die Sünde auch ist, Gottes Erbarmen doch sie übersteigt, daß sein Licht auch in der tiefsten Dunkelheit die Kraft nicht verliert.

So uns unser Herz verklagt, Gott ist größer als unser Herz — das ist der Inhalt der Geschichte Jesu. Darin faßt sich das zusammen, was Jesu Erscheinung und Wirksamkeit in sich schließt. So steht er vor uns als der, an dessen Heiligkeit und Sündenreinheit unser ganzes Verderben und unsere eigene Unreinheit in vollem Umfange offenbar wird, gegenüber dessen Liebe ohne Ende und dessen Geduld ohne Maß wir unsere ganze Lieblosigkeit und Eigensucht empfinden, gegenüber dessen Herablassung zu den Geringsten, zu den Zöllnern und Sündern wir unser stolzes, selbstgerechtes Wesen in seiner ganzen Häßlichkeit und Nichtswürdigkeit erkennen, und der dabei doch nun zugleich kund tut, in eben diesem seinem Verhalten, daß sein Gott uns trotzdem nicht verstoßen, uns trotzdem nicht dem Verderben preisgeben will — nein, daß er uns sucht und uns als Verlorene an sein Herz ziehen will. Dies Doppelte wird uns an der Gestalt Jesu klar und dringt als ein helles, blendendes Licht in unser Herz: unsere Sünde und Gottes Gnade; die Tiefe unserer Verlorenheit und Verlogenheit, und die Größe und Unendlichkeit der göttlichen Hingabe an uns. Auf dies Doppelte zielt Jesu ganze Erscheinung, zielt jedes Wort aus seinem Munde, und zielt jede Tat seiner Hand. Darum gipfelt seine Wirksamkeit in seinem Tod und Auferstehen, welche den Ausschlag geben und endgiltig besiegeln, wie groß der Menschen Bosheit und ihre Opposition gegen den Heiligen und das, was von Gott stammt, das sie nicht in ihrer Mitte zu dulden und dessen Anblick sie nicht

zu ertragen vermögen, und dem gegenüber wie groß die Liebe, die auch im Tode die Hand nicht zurückzieht, ja, aus dem Tod durch die Kraft Gottes herausgerissen, nicht als Richterin auftritt, sondern an denen festhält, die sie von sich gestoßen haben und sich ihnen, um sie zu gewinnen, von neuem beigesellt. Das ist der unauslöschliche, gewaltige Eindruck, der den Jüngern von der Geschichte Jesu geblieben ist: „er hat keine Sünde getan und es wurde kein Betrug erfunden in seinem Munde, da er gescholten wurde, schalt er nicht wieder, da er litt, drohte er nicht, er stellte es aber dem anheim, der da recht richtet, und so hat er selbst unsere Sünden hinaufgetragen an seinem Leib auf das Holz, damit wir, den Sünden abgestorben, der Gerechtigkeit leben" (1. Petri 2, 22).

Mit diesem Verständnis der Geschichte Jesu ergibt sich uns der Aufschluß auf die Frage nach der Bedeutung dieser Geschichte für unseren Glauben, und erhalten wir zugleich endgiltig Antwort auf die andere damit zusammenhängende Frage, was es besagt, daß es *Geschichte* ist und worin der Erweis liegt für die Geschichtlichkeit. „So uns unser Herz verklagt, Gott ist größer als unser Herz." Wird es damit nicht deutlich, warum Gott sich in der *Geschichte* offenbart. Gedanken vermögen nicht das unruhige Herz zu beschwichtigen — es ist ja garnicht imstande, sie aufzunehmen! *Ideen* bilden kein Heilmittel für das böse Gewissen; es ist stärker als sie; darum kann es auch die Verkündigung Jesu nicht allein tun, wie die Modernen so gerne wollen; sie wird von dem Ertrinkenden nicht mehr vernommen. Die Geschichte allein, Jesu Person als fleischgewordenes Wort, ist das unumstößliche Zeugnis für Gottes Heilswalten.[1]) Sie leuchtet dem im Nebel Versunkenen wie ein wenn auch ferner Stern. Auf ihn richtet sich das todesmatte, brechende Auge, wenn alles herum dunkel ist. In Rücksicht auf unsere Schwachheit, auf unsere Verzagtheit und Verstricktheit in der Sünde war es nötig, daß Gott sich in der Geschichte offenbarte.

---

[1]) Schlatter (Christus und das Christentum, Beiträge z. Förderung christl. Th. VIII4) drückt dies (S. 18) folgendermaßen aus: „das heiße ich offenkundig, daß, wenn einmal der Schuldbegriff einsetzt und das Schuldbewußtsein ein Faktor des inneren Lebens geworden ist, dann nichts hilft, als Jesus allein. Denn der Schuldgedanke sanktioniert den Persönlichkeitsbegriff, gerade darum weil er uns verneint und entwertet. Den Schuldigen mit Ideen, mit Moral, mit Kirchlichkeit abspeisen zu wollen, ist eine Grausamkeit, weil er damit nur verleitet wird, sich das Schuldbewußtsein wegzusophistieren. Hier hilft nur Vergebung, und Vergebung ist Wille, Tat der Person, derjenigen Person, durch deren Vergeben Gott uns verzeiht d. h. die Tat des Christus, welcher der Versöhner ist."

Damit ist aber auch das andere gegeben, daß an diesem Punkt der Erweis für die Historizität der Person Jesu liegt. Wer seiner Sünde ganze Macht empfindet und nahe am Verzweifeln ist, der erkennt am ersten, daß ein Leben wie dieses nicht erfunden sein kann. Ein derartiges Verhalten, wie es Jesus geübt hat, kann nicht, namentlich nicht mit einer derartigen Ausstattung mit individuellen Einzelzügen und mit einer solchen Durchführung bis ins einzelne hinein in eines Menschen Gehirn noch in der Menschheit Geist entsprungen sein. „Was in keines Menschen Herz gedrungen ist, das hat Gott bereitet denen, die ihn lieben" (1 Kor. 2, 3). Kein Verstehen reicht daran heran. Keine Erfahrung reicht dafür aus. Darum ist es *Geschichte* und hat es sich so dem Menschen unabweislich aufgedrängt, und darum ist diese Geschichte unbestreitbare Wirklichkeit.

Offenbarung ist in erster Linie Geschichte. Das ist der Weg, wie Gott sich dem in Sünden stumpfen und verstockten Menschengeschlecht mitzuteilen vermag. Das gilt schon für Israels Erleben. Ein Verständnis von Gottes Wesen gewann es allein durch die Taten, welche Gott in seiner Mitte vollzog, von der Befreiung aus Ägyptens Knechtschaft an bis hin zu der Zurückführung aus der babylonischen Gefangenschaft. Eine Kette göttlicher Gerichts- und Gnadenerweisungen! Und die Propheten sind die Männer, denen Gott das Auge geöffnet hatte, daß sie diese Geschichte verstanden und deuteten. Denn die Prophetie ist im tiefsten Grunde nichts anderes als Deutung dieser Geschichte. — Im höchsten Maße gilt dies dann von Jesu Wirken und Person, auf die jene Geschichte samt ihrer Prophetie hinzielt, und in der sie ihren Gipfelpunkt hat. Denn wir müssen uns klar werden: nicht *das*, *was* Jesus gesagt hat, auch nicht das, was Jesus getan hat, war das eigentlich Neue, sondern *wie* er gehandelt hat. Die ganze Art seines Auftretens, die konsequente Verfolgung seines Ziels, die Unbedingtheit seiner Betätigung, seine Erscheinung als solche — daß ein Mensch wirklich durchweg ohne Schwanken, ohne auch nur die leiseste Abweichung den ihm vorgeschriebenen Weg ging und Gottes Wesen mit seiner Heiligkeit und Liebe in sich zur Erkenntnis brachte — das war das, was nie dagewesen war und was die große Wirkung nach sich zog. So schien das Licht in der Finsternis. So leuchtet es seitdem jedem Menschen. Klar und hell flammt es vor aller Augen. Es ist eine unleugbare Potenz in der Menschheitsgeschichte geworden. Jeder hat Stellung dazu zu nehmen. Keiner kann achtlos daran vorübergehen. Und wer nichts von ihm wissen will,

wer da macht, als wäre es nicht da, der kann dies nur tun mittelst eines Selbstbetruges und einer inneren Lüge, mittelst der Sünde wider den sich ihm unwidersprechlich bezeugenden heiligen Geist. So faßlich stellt es sich allen dar. Denn es ist ja Geschichte.

Kann es uns nun noch zweifelhaft sein, was die Bedeutung der Geschichte Jesu für den Glauben ist, nicht nur im allgemeinen, sondern auch wie sich dieselbe des näheren bestimmt? Der jetzt nun vollends deutliche Zusammenhang zeigt es uns, in dem die subjektive und objektive Seite unseres Themas zueinander stehen, die Gleichheit, die besteht zwischen dem Erleben der Jünger und unserem eigenen.

Wie war es mit den Jüngern? Sie schauten ja dieser Geschichte zu! Sie gingen neben dem Herrn einher voll Staunen und Verwunderung. Es war ihnen etwas Unbegreifliches, was sich da vor ihren Augen vollzog. Sie ahnten wohl, daß es etwas Großes, unbeschreiblich Großes war, dessen Zeugen sie sein durften. Sie drangen wohl auch allmählich ein wenig tiefer ein. Eine immer größere Klarheit umleuchtete sie, wie es namentlich das Johannes-Evangelium beschreibt. Aber der eigentliche Kernpunkt des Handelns Jesu blieb ihnen verborgen; es fehlte ihnen der Schlüssel zum Verständnis seiner Person; sie war und blieb ihnen ein Geheimnis. Das zeigt ihr Verhalten bei seinem Tode, der sie völlig darniederwarf und in die Verzweiflung trieb. Aber gerade da sie nun auf diesem Tiefpunkt angelangt waren und die ganze Ungeheuerlichkeit der menschlichen Bosheit, ja ihrer eigenen Sünde erkannten, da erwuchs ihnen das Verständnis für die Geschichte Jesu, für das, was er gewollt hatte. Sie erkannten, wie er sie aus dem Sündenverderben hatte herauszureißen sich bemüht, und wie sie ohne ihn verloren waren. Das machte ihre Not so groß, ja so groß, daß in dieser völligen inneren Zerrüttung sie nie von sich aus hätten auf den Gedanken kommen können, daß der Heiland ihnen nicht verloren, daß er ihnen geblieben sei. Sie befanden sich in dem Zustand des: so uns unser Herz verklagt, bei dem eine innere Bezeugung keine Macht mehr besaß, eine sog. objektive Vision ausgeschlossen war. Der äußere, tatsächliche Erweis der Auferstehung konnte sie allein au der Verzweiflung herausreißen und sie endgiltig von der unbegrenzten Liebe Gottes überzeugen. Er hatte aber auch zur Folge, daß ihr Glaube nun sofort in hellen Flammen emporloderte und sie zu den begeisterten Zeugen machte, als die wir sie in der Apostel-Geschichte kennen lernen. Dieser Taterweis war ihre Rettung.

Und geht es uns nicht auch so? Wir kennen wohl in der Regel die Geschichte Jesu von Jugend an. Sie ist uns lieb und wert. Aber das ist noch nicht das richtige volle Verständnis. Unser Inneres will sich nur ungern ihm ganz erschließen. Etwas sträubt sich in uns dagegen. Wir können nicht ihm ganzen Glauben schenken. Wir müßten dann ja zuviel zugeben. Erst einmal auf einem solchen Tiefpunkt angelangt, wie wir ihn vorher beschrieben haben, und wie ihn die Jünger angesichts des Kreuzes Jesu durchmachten, gewinnen wir die Empfänglichkeit für das, was uns diese Geschichte sagen will, und geht uns das Geistesauge für sie auf. Es kommt uns nun erst voll zum Bewußtsein, was es heißt, daß hier der Gerechte von den Ungerechten verstoßen wird, und daß er trotzdem ihnen treu bleibt. Wir erkennen, daß dies zu groß ist, als daß es bloß eine Idee sein könnte. Für Ideen wäre in unserer gequälten Seele in diesem Zustande kein Raum mehr. Es muß darum Geschichte gewesen sein. Ja, in dieser Geschichte sehen wir allein nun unser Heil garantiert. Nur, der Taterweis bedeutet für uns dann noch etwas. Darum entzündet sich dann aber auch an dieser Geschichte der volle Glauben. Sie gibt ihm alles. Die Höllenfahrt der Sündenerkenntnis führt zur Himmelfahrt der Gotteserkenntnis, und zwar wie sie sich in der geschichtlichen Offenbarung vermittelt. Das ist die entscheidende Bedeutung der Geschichte Jesu für den Glauben — wie auf der anderen Seite nun auch klar ist, daß nur der Glaube das letzte, maßgebende Urteil über diese Geschichte und die Tatsächlichkeit derselben zu fällen vermag, so wie sie in den Evangelien überliefert ist. —

Meine Herren, ich las neulich in der jetzt erschienenen Pastoraltheologie unseres hochverehrten Lehrers D. Cremer.[1]) Ein Passus fiel mir dabei auf, der mir zuerst Kopfzerbrechen machte. Er ist mir während der Vorbereitung dieses Vortrags immer klarer geworden. Cremer redet dort von der Stellung zu den Bekenntnissen und von dem, was an Glaubensbesitz bei dem vorauszusetzen sei, der das Pfarramt begehrt. Lassen Sie mich einfach den Wortlaut vorlesen. Sie werden selbst die Beziehungen zu meinen Ausführungen heraushören: „Es ist freilich ein Übelstand, daß es unmöglich ist, das Amt des Wortes nur mit solchen zu besetzen, die schon christliche Erfahrung in dem Sinne haben, daß sie von dem Heile als Tatsache und Wirklichkeit ihres eigenen Lebens Zeugnis geben können . . . . In diesem Falle ist erforderlich neben der wenn

[1]) D. H. Cremer, die Pastoraltheologie (S. 34 f.).

auch immerhin allgemein gehaltenen Anerkennung der von der Heilsgemeinde gemachten und stets bekannten Erfahrungen vor allem diejenige Erkenntnis der Sünde als des Unheils, die überall da ist, wo Heilserfahrung ist, und die zugleich auch überall der Heilserfahrung vorangeht als Unheilserfahrung. Die Unheilsgewißheit setzt sofort eine objektive Heilsgewißheit, die als Frucht des christlichen Gemeindelebens oder der Zugehörigkeit zur Kirche erscheint. Sie setzt Heilsgewißheit als Gewißheit des in Christo für die ganze Welt vorhandenen Heiles, auch wenn dieselbe noch mit dem Zweifel an der eigenen Seligkeit Hand in Hand geht. Diese durch das Wort Gottes und das Zeugnis, resp. die Gemeinschaft der Kirche bewirkte und gedeutete Sündenerkenntnis und nicht ein gewisses Maß von theologischen Sätzen ist das Minimum welches bei der geordneten Besetzung des kirchlichen Amtes vorausgesetzt werden muß, ohne welches niemand sich ehrlicher Weise zum kirchlichen Dienst anbieten darf. Denn dies ist die Voraussetzung des Heilstandes selbst" — und, füge ich hinzu, für das ihn begründende Verständnis der Geschichte Jesu als Geschichte. So steht in diesem Falle die Geschichte über Erfahrung und bleibt die Geschichte von der Erfahrung unabhängig.

Jesu Ekstase und die Verkündigung seiner Parusie.

Vortrag, Oktober 1904.

1.

„War Jesus Ekstatiker?" — Diese Frage und die Tatsache, daß dieselbe allen Ernstes hat aufgeworfen werden können[1]), zeigt uns, in welcher Richtung sich in der Gegenwart zum Teil die Betrachtung der Geschichte Jesu bewegt, und von welchem Standort aus die Untersuchung in betreff seiner Person in einigen Kreisen angestellt wird. Diese Frage tut uns aber auch zugleich die entscheidungsvolle Bedeutung des Thema's dar, das heute im besonderen zur Diskussion stehen soll, nämlich der Verkündigung Jesu hinsichtlich seiner Parusie. Denn an diesem Punkt treffen, wie wir sehen werden, all' die Erwägungen zusammen, die sich an das anschließen, was etwa von der Ekstase Jesu gilt.

„War Jesus Ekstatister?" — Zunächst, was heißt das: Ekstatiker? Jesus wird einmal direkt dieser Vorwurf gemacht. Es heißt Mk. 3, 21, daß die Seinigen, als sie den ungeheuren Trubel wahrnahmen, den sein Auftreten verursachte, und die Menge sahen, die sich um ihn scharte, sich seiner zu bemächtigen trachteten und ihn zurückzuhalten suchten. ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη[2]). Sie schlossen von dem fanatisierenden Einfluß, den seine Verkündigung hervorrief, auf seine Person und kamen zu dem Ergebnis: er ist außer sich und seiner nicht mehr mächtig. Sie konnten sich die Erregung, die sich um ihn herum erhob, nicht anders erklären, als auf Grund

---

[1]) Vergl. Oskar Holtzmann: War Jesus Ekstatiker, eine Untersuchung zum Leben Jesu. H. beantwortet diese Frage mit einem Ja. Er sieht die Ekstase von Zeit zu Zeit von der Person Jesu Besitz ergeifen. Wenn dieselbe auch immer wieder von der nüchternen, klaren Innenstellung Jesu zu Gott niedergehalten und in die richtigen Grenzen gewiesen wird, so taucht sie doch gerade an Punkten des Lebens Jesu auf, die für seine ganze Anschauung entscheidend gewesen sind, so beim Erwachen des Messiasbewußtseins, bei dem Gedanken an sein Weltrichtertum, bei der Erwägung der Zukunft des Reiches Gottes. Sie ist also etwas, das nicht bloß nebenbei in Betracht kommt, sondern das bestimmend in das Wirken und Denken Jesu eingreift. Ähnlich urteilt z. B. Joh. Weiß (die Predigt Jesu vom Reich Gottes S. 155): „wie es für uns überhaupt schon schwierig ist, uns jenes messianische Bewußtsein vorzustellen, so würde es vollends psychologisch unbegreiflich sein, wenn es nicht von einer religiösen Ekstase begleitet aufträte."

[2]) Sie sagten, er ist von Sinnen.

einer Art religiösen Wahnsinns, der ihn beherrschte und sich von ihm auf andere übertrug. Diese in ehrlicher Besorgnis um Jesu Person ausgesprochene Vermutung ist mit der anderen in Hinterlist gemachten Verleumdung zu vergleichen, die von der Gegenpartei ausgestreut wird, um den von Jesu Person empfangenen Eindruck wie eine unangenehme Last abzuschütteln und zugleich demselben bei der Menge entgegenzuarbeiten. Sie sagen (Joh. 7, 10): Du hast einen Dämon. Ebenso lautet ihr Urteil Kap. 8, 48 und 52. Ja, Joh. 10, 20 f. wird das dahin verschärft: er hat einen Dämon und rast. Gleicherweise formulieren bei den Synoptikern die Pharisäer ihre Abweisung der vor aller Augen sich vollziehenden Wundertaten Jesu dahin: er treibt die Dämonen aus durch Beelzebub, den Obersten der Dämonen (Mk. 3, 22). Es ist nicht zufällig, daß dieser letzte gehässigste Angriff bei Markus direkt neben die zuerst erwähnte besorgliche Behauptung seiner Umgebung tritt: ὅτι ἐξέστη. Alles dies liegt auf einer Linie und trifft darin zusammen, daß Jesus als von einer fremden, über ihm stehenden Macht beherrscht vorgestellt wird, daß er teilweise in seinen Entschlüssen, Handlungen und Gedanken als unter dem Einfluß einer Gewalt befindlich erscheint, die ihn nicht Herr seiner selber sein läßt, daß er beurteilt wird als einer, der mehr getrieben wird, als er treibt. Das ist ein Ekstatiker, d. h. ein solcher, der, um es ins Moderne zu übertragen, unter Eingebungen des Augenblicks handelt, Eingebungen, die plötzlich wie sie über ihn kommen, zum Teil außerhalb der Sphäre seines eigenen Bewußtseins liegen, deren volle Bedeutung und Tragweite im Moment des Handelns der Geist nicht zu erfassen vermag, ja deren Inhalt über das eigene Denken und Wollen hinausgeht. Diese Eingebungen können zum Schlimmen und zum Guten gedeutet werden. Die Entscheidung: Jesus war Ekstatiker, ist keineswegs sofort im schlechten Sinne gemeint und schließt nicht unmittelbar einen Tadel ein. Aber sie bringt allerdings die menschliche Seite an seiner Persönlichkeit stark zum Ausdruck. Denn Ekstase steht der klaren Überlegung gegenüber, der ruhigen Besonnenheit, der nüchternen, überschauenden Selbstbestimmung. Dieselbe wird dem Heiland abgesprochen, in den Fällen, da man sich veranlaßt sieht, jene anzunehmen.

Doch wie sind die Forscher überhaupt dazu gekommen, diesen Gedanken zu erwägen und eine solche Frage aufzuwerfen? Wir reden hier zunächst nicht davon, daß die sogenannte rein geschichtliche Betrachtungsweise, welche das Wirken des Geistes Gottes als eine unbekannte oder wenigstens nicht erkennbare Größe glaubt nicht in das Bereich ihrer Untersuchungen ziehen zu dürfen oder

überhaupt mit in Rechnung zu nehmen, immer wird auf diesen oder einen ähnlichen Ausweg verfallen bei der Betrachtung der Geschichte Jesu. Sie muß einen geistigen Faktor konstatieren, der hier in die Entwicklung eingreift und im Personenleben Jesu zur starken Geltung kommt, und den sie doch nicht auf allgemein menschliche Geisteszustände zurückzuführen vermag. Sie wird immer derartige außergewöhnliche Erscheinungen zum Vergleich heranziehen, wie wir sie unter der Bezeichnung der Ekstase zu befassen pflegen. Doch davon sehen wir zunächst ab. Es ist für uns fürs erste nur die Frage, wie es zu erklären ist, daß in der Gegenwart gerade nach dieser Seite hin nicht zum wenigsten sich die Untersuchung in betreff der Person Jesu erstreckt, und dieses Problem mit in den Vordergrund der Diskussion rückt. Es ist das nicht allein das psychologische Interesse, das ja gegenwärtig eine große Rolle spielt und auch in der sogenannten „Leben-Jesu-Forschung" einen beherrschenden Platz einnimmt. Es hängt das vor allem mit der Auffassung der Verkündigung Jesu zusammen und zwar speziell mit dem Zukunftsgepräge, das dieselbe ausschließlich getragen haben soll. Daß sein Blick andauernd auf das Ende gerichtet war, daß er mit allem, was er tat und redete, auf das zielte, was kommen sollte, daß er alles von dem großen Tage erwartete, dessen Anbruch er herbeisehnte, ja daß er all' sein Wirken und Predigen darauf anlegte, diese neue Zeit heraufzuführen, und daß er namentlich von dem Gedanken an den baldigen, demnächst, womöglich noch in dieser Generation erfolgenden Abbruch dieses Aeons durchdrungen, und sein Auftreten von demselben bestimmt und getragen war — das ist es, was ihn in den Augen dieser Forscher zum Ekstatiker stempelte. Hat sich die Erkenntnis von neuem Bahn gebrochen und festgesetzt von dem ausschließlich eschatologischen Charakter der *βασιλεία*[1]), welche Jesus verkündigte, so war auch sehr bald die Konsequenz gegeben von der ekstatischen oder, wie wir wohl im Sinne einiger anderer abschwächend sagen können, schwärmerischen Anlage der Person und Predigt Jesu. Wer so wie er von der Zukunft lebte und alles auf die Erwartung des Kommenden setzte, der muß unbedingt als ein Schwärmer angesehen werden, und dies ist dann der Punkt, an dem wir uns von Jesus freimachen müssen. Die Anschauung von dem zu erwartenden und zwar bald zu erwartenden Eintritt der Katastrophe ist als überwunden anzusehen. Was Jesus in dieser Beziehung von seiner Parusie gelehrt hat, gehört der Vergangenheit an und ist lediglich

[1]) Königreich.

aus der Gedankenwelt seiner Zeit heraus zu verstehen und zu würdigen. Sie hat ihren eigentlichen Wert nur als Bestandteil der Glaubensvorstellung der damaligen Generation.

Haben aber die Vertreter dieser Ansicht, deren äußerste Zuspitzung ich gleich genommen habe — nicht alle denken so; sie denken aber meist nicht konsequent — haben sie nicht im tiefsten Grunde Recht, wenn sie so stark die Zukunftsseite der Verkündigung Jesu betonen? Trägt Jesu Wirksamkeit nicht in der Tat dies auf das Ende gerichtete Gepräge? Ist sein ganzes Sein und Handeln nicht ausschließlich von dem Ziel bestimmt, dem er zustrebt, und das sich mit der Vernichtung der Dinge dieser Welt deckt? Steht nicht der Parusiegedanke im Mittelpunkt seiner Verkündigung? Oder haben wir etwa zwei Seiten bei ihm zu unterscheiden? Wohnen vielleicht zwei Seelen in seiner Brust, eine, welche dieser Welt und ihren Interessen, und die andere, welche der zukünftigen Gestaltung der Dinge zugewandt ist, eine, welche, wie auch bisweilen die Vorstellung ist, durch die Eingebungen des Augenblicks ekstatisch entzündet wird, und die andere, welche an dem Geist des Alten Testaments im frommen Elternhause groß gezogen das Ideal eines Gott zugekehrten heiligen Lebens in dieser Welt in sich trägt und jenem ersten überschwänglichen Gedankenbilde zum Gegengewicht und zur Korrektur dient?

Betrachten wir demnach Jesu Verkündigung seiner Parusie, so steht die Frage im Vordergrund nach dem Zusammenhang, in welchem dies Moment zum allgemeinen Inhalt seiner Predigt steht. Ist sie losgelöst von den übrigen zu betrachten und zu würdigen? Stellt sie eine besondere Seite der Botschaft Jesu dar? Oder steht sie in enger Beziehung zu dem Ganzen derselben und drückt ihr dann einen entscheidenden Stempel auf? Übt sie einen beherrschenden Einfluß auf Jesu Denk- und Redeweise aus? Wir können dann erst in zweiter Linie besprechen, was Jesus im einzelnen von seiner Parusie gesagt hat. Beides kann natürlich bei der knapp bemessenen Zeit nur in aller Kürze geschehen.

2.

Wie fügt sich die Verkündigung seiner Parusie dem Gesamtrahmen der Botschaft Jesu ein? Welche Einwirkung geht von derselben auf seine Gedankenwelt im allgemeinen aus? Da tut sich uns zunächst bei näherem Zusehen ein wunderbares Schauspiel dar. Jesu Wesen und Lehre zeigt sich nichts weniger als dieser Welt abgekehrt. Nicht Weltflucht, sondern Weltliebe ist ihr

charakteristisches Kennzeichen. Nicht Weltverneinung, sondern Weltbejahung macht ihren Inhalt aus. Schon der Eindruck, um einzelne Züge hervorzuheben, den er allgemein hervorruft! Er wird dem Täufer gegenübergestellt als der Weltselige dem Weltverachter, als der *φάγος καὶ οἰνοπότης* (der Schlemmer und Prasser) dem Asketen, als der Freund der Zöllner und Sünder dem Einsiedler, und gerade dieser wird, was im Blick auf das früher Gesagte sehr zu beachten ist, von den Leuten wegen seines Verhaltens als von einem Dämon besessen, ekstatisch, angesehen (Lc. 7, 33). Jesus stellt ebenso die Zeit seines Weilens auf Erden im Kreise seiner Jünger als eine Freudenzeit hin, zu der es nicht passen will, zu fasten und zu trauern. Sie wird durch Tage der Trauer abgelöst werden, wenn der Bräutigam von ihnen genommen ist (Mark. 2, 19 f.)! Ferner die Reden Jesu! In ihnen zeigt er sich gleichfalls nichts weniger als weltverschlossen. Eine leuchtende Weltoffenheit durchzieht sie und gibt insonderheit seinen Bildern und Gleichnissen einen einzigartigen, wunderbaren Reiz und taucht sie in eine Glut der hellsten, prächtigsten Farben. In ihnen tut sich der Blick kund für die Dinge dieser Welt, die Jesus mit scharfem, durchdringendem Auge in sich aufgenommen hat, und deren, wenn auch natürlich relativen Wert er, da er sie zur Verdeutlichung seiner Gedanken und Vorstellungen verwendet, rückhaltlos anerkennt. Nirgends tritt uns eine Äußerung über die Nutzlosigkeit oder Verwerflichkeit dieser Dinge entgegen als solcher. Nirgends zeigt sich bei ihm ein Gegensatz zu dieser Welt an sich, — aber wohl zu dem, was die Menschen mit ihrer Sünde und ihrer Widersetzlichkeit gegen Gott daraus gemacht haben. Nicht mit der Welt, sondern mit der Sünde in ihr beginnt er den Kampf. Nicht die Welt sucht er niederzutreten, in Erwartung der kommenden besseren Zustände, sondern das, was ungöttlich, unheilig, unrein an ihr ist. Der Parusiegedanke bestimmt ihn nicht zur Weltentsagung. Wie wenig sieht auch das danach aus, was er über den Staat und sein Wesen sagt: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist; soweit das erste nicht dem zweiten widerspricht, hat es seine Giltigkeit innerhalb seiner Sphäre (Mt. 22, 21)! Oder das über die Ehe (Mt. 5, 27 ff.)! Redet so der Ekstatiker, der lediglich die Zukunft vor Augen hat?

Doch weiter! Sehen wir in zweiter Linie auf den kämpfenden Jesus. Gegen wen wendet er vor allem seinen Angriff? Gerade gegen die Richtung im Volk, welche sich am ersten als die ekstatische bezeichnen läßt, gegen die pharisäische. Ihr haften vor

allem solche Merkmale an, die sich als die des Ekstatikers kundgeben, resp. des Schwärmers. Denn nicht nur das ist das Kennzeichen desselben, daß er als Werkzeug eines fremden Geistes handelt, und zwar in unvermittelt plötzlichem, leidenschaftlichem Tun, und daß er redet in einer Weise, die über seinen sonstigen Anschauungskreis hinausgreift, mit einer Kraft und Gewalt, die seiner natürlichen Art nicht entspricht — derartige Erscheinungen werden in jener Gemeinschaft auch nicht ganz gefehlt haben, wenn sie auch bei ihrer dialektischen, spekulativen Methode nicht herkömmlich waren; ihr Verhalten gegen Jesus zeigt schon unbedingt derartige plötzliche Eingebungen und Einfälle — jedoch das gehört vor allem dahin, ihr sich Zerarbeiten und Verzehren in den Geboten und väterlichen Satzungen, dies mühselige sich Hineindenken und gewaltsame sich Hineinquälen in alle möglichen komplizierten Fälle und Situationen, und zwar lediglich in Rücksicht auf zu erwartende zukünftige Vergeltung und auf den Lohn, der ihnen dereinst zuteil werden soll. Ihnen gegenüber erscheint Jesus fast als der Mann der Gegenwart, der den Selbstzweck und die schon jetzt giltige Bedeutung seiner Forderungen und seiner Anschauung betont. Das gleiche bezeugt die eine Verachtung der Materie bekundende angstvolle, immer weiter und weiter gehende Steigerung der Fasten-, Reinheits- und Sabbatgebote! Indem Jesus ihnen darin Opposition macht, tritt er uns, im Gegensatz zu jenen als der natürlich und einfach denkende, die Natur respektierende Mensch entgegen. Vor allem aber schließlich das sich Abschließen jener und sorgsame sich Fernhalten von gewissen Schichten des Volkes, das ihnen sogar ihren Namen gegeben hat, und das doch die schärfste Kritik ihres ganzen Systems in sich barg. Dies selbstgerechte Herabsehen des Genossen (des Chaber) auf den gemeinen Mann (auf das Am haarez) rief insonderheit den Widerspruch Jesu hervor und stellte ihn, dessen Gott allen in gleicher Weise zugehört, sofern er seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse, und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte, in den schärfsten Gegensatz zu jenen. Er kannte keine derartige Scheidung und fürchtete durch den Verkehr mit den Menschen keine Verunreinigung; ja, sein Herz gehörte gerade den Elenden und Verlorenen, denen er in Liebe und unermüdlicher Hingabe nachging. Wer war in diesem Falle der Ekstatiker — der Pharisäer, mit seinem: ich danke dir, Gott, daß ich nicht bin wie die anderen Leute, oder der Heiland mit seinem: Kommet her zu mir, alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken? Selbst der radikalste Ver-

treter der Ekstase Jesu, Osk. Holtzmann, muß zugeben, daß in diesem Punkt sich das Verhältnis gerade umgekehrt darstellt, Jesus sich auf Grund seines universalen Gottesgedankens als der Weitherzige zeigt, der alle mit gleichem Erbarmen umfaßt, die Pharisäer hingegen als die fanatischen Eiferer, die in ihrem stürmischen Streben lediglich sich und ihr eigenes Recht zur Geltung zu bringen, deutliche Spuren der Ekstase verraten. Denn Ekstase und Separation zeigen sich in der Regel in Verbindung miteinander. — Wir könnten weiter auf Jesu Stellung zu den politischen Erwartungen seines Volkes hinweisen oder auch auf sein Verhältnis zum Gesetz, daß er in keiner Weise, wie so oft behauptet wird, abrogieren will, sondern das er mit der ganzen Kraft seines Herzens bejaht und zur Geltung zu bringen sucht, allerdings aber indem er dem Stückwerk und Flickwerk der Synagoge gegenüber und ihrer Spezialisierungsmethode die Einheit und Geschlossenheit jener göttlichen Offenbarung betont[1]). Alles dies würde uns zur Bestätigung dafür dienen, daß Jesus nicht als der neuerungssüchtige, revolutionär gestimmte Reformator auftritt, der die Vergangenheit mißachtend nur darauf bedacht ist, das Neue herbeizuführen. Im Gegenteil, er knüpft an die Vergangenheit an und holt sie aus dem Moder der Vergessenheit hervor. Die Gedanken der Propheten sind es hauptsächlich, die er verkündet.

Wenn wir uns dies alles vergegenwärtigen, wenn wir sehen, wieweit Jesus davon entfernt ist, ekstatisch die Zukunft herbeizusehnen und auf das hinzustürmen, was in der Erwartung vor ihm liegt, wenn wir uns klar machen, wie sehr er in dieser Welt und für diese Welt lebt, mit seinen Gedanken, seinen Bestrebungen, seinem ganzen Sein, wie sehr er nicht bloß die Vergangenheit, sondern auch die Gegenwart schätzt und ihr zu entnehmen sucht, was an Wert in ihr steckt, wenn wir das uns im vollen Umfange zum Bewußtsein bringen, so erhebt sich von selbst unmittelbar die Frage, wie dazu die Verkündigung seiner Parusie stimmt, und der eschatologische Charakter eines großen Teils seiner Reden, wie wir die Aussagen über das, was kommen soll, mit jenen anderen in Verbindung zu bringen vermögen. Ist da nicht ein unlösbarer Widerspruch deutlich? Treten uns da nicht in der Tat zwei Seiten in Jesu Anschauung entgegen, die lediglich als solche festgestellt

[1]) Jede starke Erregung der eschatologischen Erwartung führt die Gefahr einer antinomistischen Stimmung mit sich (vergl. Zahn, das Evangelium des Matthäus S. 200, auch S. 218 und 333). Für die Juden kommt in dieser Beziehung der Zwiespalt ihrer Anschauung in Betracht.

werden müssen, und deren Ineinanderfügung als ein unfruchtbares, vergebliches Bemühen erscheint? Für den sogenannten Modernen kommt es allerdings auf einen solchen Zwiespalt hinaus. Vor allem Oskar Holtzmanns schon erwähnte Darstellung, die von der Ekstase Jesu handelt, hat dies zum springenden Punkt, daß die beiden Gedankenkreise, in denen sich Jesu Anschauung bewegt haben soll, einander entgegengesetzt werden, und nun die Einheit und Geschlossenheit der Persönlichkeit für Jesus nur dadurch gewahrt bleibt, daß, wie es heißt, die eine Anschauungsweise als die andere korrigierend, resp. daniederhaltend gefaßt wird. Der in der Taufvision gewonnene ekstatische Messiasglaube erfährt seine Regelung und Milderung in den Erlebnissen, welche in der Versuchungsgeschichte zur äußeren Versinnbildlichung gelangen, und in denen die ernste, vom Gesetz her ihm anerzogene Frömmigkeit von neuem erwacht und gegen ein lediglich schwärmerisches Handeln reagiert. Denn beginnt auch selbst die Versuchungsgeschichte in der Ekstase, indem das Getragensein auf den Berg, das Gestelltwerden auf die Zinne des Tempels, der Traum vom vierzigtägigen Fasten in der Wüste als ekstatisch zu beurteilen ist, so endet dieselbe schließlich doch mit dem Schriftwort. Überwunden ist alles ekstatische mit den drei Zitaten des Deuteronomium-Buches: Der Mensch lebt nicht allein vom Brot, sondern von jedem Gotteswort; du sollst Gott nicht versuchen; du sollst anbeten Gott deinen Herrn und ihm allein dienen. Pflichtbewußtsein und Ekstase halten sich so gegenseitig die Stange; jenes bewahrt diese vor allem Überschwang, und diese verleiht jenem Kraft und Schwung. Die Versuchung ist ähnlich wie das Gethsemanegebet das Spiegelbild des Überganges von der Ekstase zu ruhig gewissenhafter Frömmigkeit. Haben wir die Nötigung uns dieser Ansicht anzuschließen? Fügen sich so alle die verschiedenen Züge zu einem geschlossenen Ganzen zusammen? Und gewinnen wir allein auf diese Weise das Verständnis für den Wiederkunftsgedanken, daß derselbe eben in jene Reihe der ekstatischen, soll ich sagen, Auswüchse oder Eingebungen zu rechnen ist?

Oder sehen wir uns gezwungen, zu der anderen Auskunft zu greifen und diese beiden Gedankenkreise den verschiedenen Epochen der Geschichte Jesu zuzuschreiben? Daß wir darin gleichsam die Entwicklung erkennen, welche Jesu Innenleben durchgemacht hat, daß zuerst ihm lediglich die Heilsbotschaft und die Verkündigung des Sittengesetzes Gottes am Herzen lag, und daß ihm mit der Zeit erst, als ihm die Gewißheit seines Todes immer näher rückte und unabweisbar wurde, sich der Gedanke an eine Neugestaltung der

Dinge in einem zukünftigen Äon und an seine Herrschaft daselbst aufdrängte. Renan hat das wohl am krassesten ausgeführt, indem er das sonnige heitere Idyll des sorglosen Lebens in der Gegenwart und in dieser Welt, wie es Galiläas Fluren sahen, der finsteren, kalten Predigt von zukünftiger Vergeltung und ewigem Gericht, von Wiederkunft und messianischem Reich, die in Judäas rauhem Gebirgsland unter dem Einfluß seitens einer Asketengestalt, wie der des Täufers, aus Jesu Munde erscholl, gegenüberstellt. Wir haben diesen beiden Kombinationsversuchen gegenüber den Wiederkunftsgedanken in engen Zusammenhang mit der gesamten Verkündigung Jesu zu stellen und sie als ein notwendiges, unentbehrliches Stück derselben zu betrachten, ja als das Moment, von dem aus erst volle Klarheit geschaffen wird.

3.

Wenn Jesus seine Predigt anhebt (Mk. 1, 15): *πεπλήρωται ὁ καιρός καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, die Zeit ist erfüllt und das Königtum Gottes nahe herbeigekommen, d. h. die Erfüllung der prophetischen Weissagung, daß Gott seine Herrschaft inmitten seines Volkes aufrichten und sein Reich unter ihnen stiften will, steht in Aussicht, so weist er damit unbedingt gleich von vornherein auf die Zukunft hin und zielt auf das, was in der Voraussage seiner Wiederkunft zur höchsten Geltung kommt, bei der ja der Gedanke an den Zeitpunkt, da diese *βασιλεία* in die äußere Erscheinung treten und damit Wirklichkeit werden soll, im Vordergrund steht. So zieht sich dieser eine große Gedanke der zukünftigen *βασιλεία* durch die ganze Botschaft Jesu hindurch, und das, was der Parusiegedanke in sich schließt, steht in enger Beziehung zu dem, womit seine Predigt anhebt. Er bringt in keiner Weise etwas Neues hinzu und bekräftigt nur das, was Jesus von Anfang an gedacht und gesagt hat. Er stellt lediglich deutlicher heraus die Art der schließlichen Realisierung. Das ist in erster Linie zu betonen. Die Wiederkunftsreden charakterisieren nicht eine neue Epoche der Anschauung Jesu; sie sind lediglich der Schlußpunkt der bisher zur Geltung gebrachten. Doch weiter! Bleiben dann nicht die beiden Linien in Jesu Ausführungen, nur daß sie am Anfang nebeneinander herlaufen? Wenn wir beachten, woher Jesus diese Gewißheit der nun nahe bevorstehenden *βασιλεία* Gottes nimmt, von wo aus er auf den demnächstigen Anbruch derselben schließt, so ist doch die Sachlage bei ihm nicht dieselbe, wie z. B. bei dem Täufer, der ja die gleiche Predigt hat,

es ist bei ihm nicht lediglich eine innere Offenbarung, welche er empfangen hat, Holtzmann würde sagen: eine ekstatische Eingebung. Sondern es ist mehr bei ihm. Der Reichsgedanke ist nicht zu trennen von seinem Messiasbewußtsein. Er ist selbst der Messias, d. i. der Bringer des Reiches, der welcher Gottes Willen kennt und ihn den Menschen zu vermitteln bestimmt ist. Er weiß sich als solchen seit der Taufe; und die Erkenntnis dieser seiner eigenen Bedeutung in dem Heilsplan Gottes ist es, welche ihm die Zuversicht in bezug auf die *βασιλεία* einflößt und sie ihm zu einer unumstößlichen Tatsache werden und bleiben läßt. Diese Erkenntnis begleitet ihn aber und trägt ihn die ganze Zeit seiner Wirksamkeit hindurch. Sie ist gleichsam der ruhende feste Pol, um den sich alle seine Gedanken und Worte, alle seine Erfahrungen drehen. Der darin zur Geltung kommende einzigartige Geistesbesitz, der ihn vor allen Menschen auszeichnet und ihm die besondere Stellung unter jenen einräumt, bringt das Gleichgewicht seiner Seele mit sich, daß sie allen Stürmen zu trotzen vermag, und verleiht ihm die sichere, ruhige Haltung, die ihn unbeirrt seinen Weg ziehen und sein Werk ausrichten läßt, und die nichts gemein hat mit Ekstase, sondern gerade das Gegenteil davon ist. Dieser Geistesbesitz tut sich nicht bloß kund in einzelnen Augenblicken, an einzelnen Höhepunkten, er wird also nicht gewonnen mittelst plötzlicher, hier und da über ihn kommender Eingebungen, sondern er stellt die stetige, sich gleich bleibende Kraft seines Innenlebens dar, die ihn nicht verläßt und ihn Trotz bieten heißt allen Anfeindungen und Erschütterungen, sowie ihm die Sicherheit verleiht in bezug auf das, was des Vaters Willen ist, und was es für ihn auszurichten gilt. Dieser Geistesbesitz ist soweit von Ekstase entfernt, daß er nicht in einzelnen Aufwallungen sich kund tut und ihn zu einem überschwänglichen, enthusiastischen Tun verführt, sondern daß er sich gerade vielmehr darin äußert, in dem stillen, Gott ergebenen, ihm unbedingt sich unterordnenden Wandeln und Handeln, in dem für Jesus charakteristischen Verhalten, daß er nichts von sich aus will, sondern alles von Gott erwartet und nimmt, weil ihn eben Gottes Geist beherrscht und Gottes Wille leitet. Ebenso wie aber dieser Geistesbesitz ihm das Messiasbewußtsein vermittelt, so daß er in seiner eigenen Erscheinung die Nähe des Gottesreiches verbürgt sieht, ja er dies beides in einen derartig engen Zusammenhang zu bringen vermag, daß er sogar von der Gegenwart der *βασιλεία* redet, von ihrem tatsächlichen schon Eingetretensein (Matth. 12, 28, Luk. 17, 21) — sind diese Worte, welche die Verknüpfung seiner Person und der Gegenwart

des Reiches aussprechen, auch im Johannis-Evangelium häufiger, sie fehlen doch bei den Synoptikern gleichfalls nicht ganz; nur an das eine ist zu erinnern (Matth. 11, 27): alles ist mir übergeben von meinem Vater, und niemand kennt den Sohn außer dem Vater, und den Vater außer dem Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren — ebenso wie hier also das Messiasbewußtsein den entscheidenden Faktor abgibt und die Wirklichkeit des Reiches Gottes garantiert, ebenso wird auch der endliche, vollgiltige Eintritt desselben als nicht unabhängig von seinem eigenen Ich sich vollziehend gedacht. Von seinem Messiasbewußtsein aus ist es zu verstehen, daß er seine Wiederkunft in Aussicht nimmt und daß er sich den Anbruch der neuen Ära als mit dem Kommen des Menschensohnes in den Wolken verbunden denkt. Er ist ja als der Messias, wie wir sagten, der Bringer des Reiches, also muß er auch die entscheidende Rolle bei der Endkatastrophe spielen als der Weltrichter[1]); entweder hat er sich als den Messias gewußt, und dann war auch sofort der Gedanke der Parusie gegeben, oder er hat nichts von der jüdischen Messiasidee wissen wollen, wie ja gegenwärtig nicht wenige behaupten, dann schwebt allerdings die Weissagung der Wiederkunft völlig in der Luft, und zeigt uns Jesus auf der Höhe der Ekstase, d. h. unter dem Einfluß einer völlig unvermittelt über ihn kommenden, von dem Früheren unabhängigen Eingebung. In dem anderen Falle bringt diese Selbstverherrlichung kein neues Moment hinzu. Sie liegt auf der Linie des Messiasanspruches.

Von diesem Gesichtspunkt aus erledigt sich auch ein drittes Moment, das hierbei von Wichtigkeit ist: Warum Parusie? Wie ist Jesus auf den Gedanken eines Herabkommens des Menschensohnes auf den Wolken verfallen? Sagt er dies lediglich unter dem Einfluß der Anschauung seiner Zeit, die sich derart die Erfüllung seiner Prophetie vom Reich und dem Messias vorstellte?

---

[1]) Es ist zu betonen, daß diese beiden Ideen, des Messias und des Weltrichters, zusammengehören. Schon die Predigt des Täufers beweist das. Er weist auf den Größeren, der nach ihm kommen soll, hin als den Richter und Gerichtsvollstrecker (Matth. 3, 11). Das ist gegenüber der Behauptung zu beachten, daß auch diese zweite Idee erst von der späteren Glaubensanschauung aus Jesus beigelegt sei (vergl. Bousset: was wissen wir von Jesus? S. 59). Diese zweite steht und fällt mit der ersten. Allerdings kennzeichnet jene die Höhe des Selbstbewußtseins Jesu. „Einem einfachen Rabbi wäre es nie in den Sinn gekommen, von sich als dem Richter zu reden, welcher am Tage des Gerichts Gottes über der Menschen ewiges Geschick zu entscheiden habe" (s. Zahn, a. a. O. S. 314).

Oder hat es für ihn etwas Besonderes zu bedeuten? Allerdings. Betrachtete er sich in der Tat als den Messias, als den, der Gottes Willen mitteilt und zur Verwirklichung bringt, so war jener Gedanke die notwendige Ergänzung. In der Parusie kam es zur Geltung, daß er die *βασιλεία* bringt. Daß dies aber in Form der Parusie geschehen mußte, das war für ihn mit seiner einzigartigen Erkenntnis des göttlichen Willens gegeben — welche Erkenntnis seinen besonderen Besitz gerade kund tut — das stand für ihn fest auf Grund seiner Gottesanschauung. Gottes Wille ging für ihn auf Erlösung der Menschheit, und zwar durch Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde. Dies zu verwirklichen war er gesandt. Daher das Doppelspiel in seinem Wirken: der Kampf wider die Sünde und das Suchen des Sünders, die unbedingte Opposition gegen alles Gottwidrige und dabei die Einladung an alle unter diesem Joch Seufzenden und Gefangenen. War dies der zwiefache Inhalt des göttlichen Heilswillens, so war damit auch für die Entwicklung des Werkes Jesu das doppelte Stadium gegeben: zunächst galt es, Gottes Heilswillen kund zu tun und ihn der verlorenen Menschheit nahe zu bringen, — von dem aus, was er als Gottes Heilsabsichten erfaßt hatte, mußte es ihm auch sofort klar sein, daß er sich nicht zunächst in seiner Messiasherrlichkeit offenbaren konnte, und daß das vielmehr so viel hieße, wie als Richter aufzutreten und die Welt samt ihrer Sünde zu vernichten — er mußte, so lange es sich für ihn um Verkündigung handelte, in Verborgenheit und Niedrigkeit bleiben; ja als es ihm mit der Zeit immer klarer wurde, daß er nur durch Leiden und Sterben hindurch werde Gottes Willen der Welt zur vollen Erkenntnis bringen können, mußte er auch ohne Zögern dies auf sich nehmen; gerade sein in der Gottesanschauung ruhendes Messiasbewußtsein nötigte und befähigte ihn dazu. Das andere blieb darum nicht ausgeschlossen; nein, war unbedingt der zur Ergänzung immer wieder hinzutretende Gedanke, daß, wenn die Zeit der Verkündigung vorbei sei, wenn sich mittelst der von ihm ausgehenden Botschaft die Erkenntnis von Gottes Willen auf Erden verbreitet hatte, dann auch der Moment eingetreten sei für ihn selber, daß er von neuem auf Erden erscheinen werde, um nun als Richter aufzutreten und danach zu entscheiden, was die Menschen mit dem ihnen gebrachten Gut des göttlichen Liebeswillen angefangen hatten, und so endgiltig die *βασιλεία* zu begründen. Mithin von der Einsicht aus, die Jesus in Gottes Heilswillen besaß, und von dem aus, was er in dieser Beziehung kund tut, ist es zu verstehen, daß er an seinem Messias-

anspruch nicht irre wird, obwohl er die messianische Herrlichkeit als noch für eine Weile ihm ausstehend erkennt, und daß er zugleich trotz Niedrigkeit, Leiden und Tod die dereinstige Enthüllung seiner messianischen Majestät in der Parusie als unumstößlich gewiß im Auge behält. Es ist das keine ekstatische, zeitweilige, momentane Erleuchtung. Es liegt das in der Linie der Entwicklung, die ihm auf Grund des tiefen Verständnisses dessen, was Gott ist, und was er vor hat, von vorneherein klar vorgezeichnet war.

4.

Begreifen wir so den Zusammenhang, in dem der Parusiegedanke mit der Gesamtverkündigung Jesu steht, so können wir nun zum Schluß noch in aller Kürze die einzelnen Fragen erledigen, die sich an diese Weissagung selber anknüpfen. Zunächst, was der Wiederkunft vorhergeht und sie vorbereitet. Wir sahen es schon. Jesus spricht es selber aus (Mt. 24, 14): *καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος.*[1]) Das ist der entscheidende Reichsgottesgedanke. Das ist die einzige Bedingung. So wird allein die *βασιλεία* (die Königsherrschaft) in die Wege geleitet. Hier liegt aber auch die Lösung des Widerspruches, den wir mit den Kritikern zuerst konstatieren zu müssen glaubten, des scheinbaren Widerspruchs zwischen Jesu Zukunftsbildern und seiner Gegenwartspredigt. Weil er es zunächst lediglich als seine messianische Aufgabe ansah, in Wort und Tat, in Wirken und Leiden den Menschen die Augen für Gottes Wesen zu erschließen, weil er zunächst nur darauf bedacht sein konnte, unter all' der Verwirrung und Verirrung das Verständnis erst wieder zu wecken für Gottes Liebe nicht weniger als für Gottes Heiligkeit, für seine suchende Treue gegen den Sünder, und für seinen unerbitterlichen Haß gegen die Sünde, darum war es für ihn gar nicht anders möglich, als daß er zuerst von der Gegenwart und für die Gegenwart redete. Es war das nicht sein abseits von den messianischen Erwartungen liegendes Frömmigkeitsideal, das sich darin aussprach, sondern es betätigte sich gerade darin sein Messiasanspruch, und es diente dies zur Verwirklichung seiner Messiashoffnung, weil diese davon abhängig war, daß zuerst Gottes Heilswillen in der ganzen Welt bekannt wurde. Das haben wir vor allen Dingen als die conditio sine qua non in bezug auf die Parusie für Jesus festzuhalten: es muß zuvor

[1]) Es wird dieses Evangelium in der ganzen Welt verkündet werden, zum Zeugnis allen Völkern, und *dann* wird das Ende kommen.

allen Völkern das Evangelium gebracht sein. Darum zielte Jesu Leben und Sterben auf diese Verkündigung, und darum war mit derselben der Anfang der *βασιλεία* gegeben. — Doch weiter! Auch das ist zu beachten: es handelt sich um diese Welt. Es wird in den eschatologischen Reden Jesu ein Kommen des Menschensohnes auf diese Erde ins Auge gefaßt. Die Erde soll der Schauplatz der letzten Entscheidung und der endgiltigen Reichsgründung sein.[1]) Der Besitz der Erde wird in den Seligpreisungen den Demütigen verheißen (Mt. 5, 5). Auch dies ist immer wieder in Erinnerung zu bringen. Wer einen Widerspruch konstatieren zu müssen meint zwischen dem, wie wir vielleicht sagen können, vermeintlich diesseitigen und jenseitigen Gedankenkreis der Aussagen Jesu, der verflüchtet spirituell die Anschauung Jesu und verkennt, daß derselbe ganz realistisch diese *οἰκουμένη* (Welt) als den Boden angesehen hat, auf dem sich das jüngste Gericht abspielt, und auf dem damit die *βασιλεία* zur Wirklichkeit wird, indem sie allerdings sofort, was sich als ergänzende Konsequenz von selbst ergibt, eine Umwandlung mit sich bringt und die neue Erde schafft, da die alte, soweit sie von der Sünde infiziert ist, mit dem Gericht dem Untergang geweiht scheint[2]). Also auch nach dieser Seite fällt für Jesus der Widerspruch fort. Er versetzt sich nicht mit seinen Parusiegedanken in eine andere, höhere Sphäre; er bleibt an dieser Erde haften, auf der er auch das Wort hat erschallen lassen.

Was weiter der Parusie vorangeht, brauchen wir nicht zu erörtern. Es ergibt sich von selbst aus dem einen, der Predigt des Evangeliums. Denn das ist selbstverständlich, daß einen je größeren Umfang die Wortverkündigung annimmt und eine je stärkere Macht die Erkenntnis des Willens Gottes auf Erden bildet, um so heftiger und fanatischer auch die Opposition wird, sich steigernd bis zu dem Gegensatz innerhalb des engsten Familien- und Freundeskreises, wie ihn Jesus so ergreifend schildert. Dies beides geht Hand in Hand: je umfassender und einschneidender die Bedeutung des Heiles, um so energischer auch die Feindschaft (Matth. 24, 22), und diese erstreckt sich natürlicher Weise vor allem gegen die Träger des Wortes, die Boten, die es verkündigen. Dieselben haben sich insonderheit auf Verfolgungen und Bedrückungen der schlimmsten Art gefaßt zu machen. Das ist in den Hauptzügen die Entwicklung, welche der Herr in Aussicht nimmt.

---

[1]) Vergl. Zahn, a. a. O. 189 und 198.

[2]) Das gleiche zeigt die sinnliche Vorstellung von dem einstigen Mahl, das er wie jetzt mit seinen Jüngern in Gottes Reich feiern wird (Luk. 22, 16 u. 30, Mark 14, 25; Luk. 13, 29)

Auch über das Wie der Parusie, wie sie vor sich gehen wird, brauchen wir uns nicht in eine lange Erörterung einzulassen. Daß Jesus sich dabei hier und da in den Bildern an die apokalyptische Gedankenwelt seiner Zeit angeschlossen hat, und daß er sich in den Vorstellungen seiner Generation bewegt, das ist so nahe liegend, daß es nicht erst besonders hervorgehoben zu werden braucht. Nur verrät sich gerade auch in dieser Beziehung sein nüchterner, einfacher Sinn, der frei ist von aller Schwärmerei. Ein näherer Vergleich der eschatologischen Aussagen Jesu mit den Apokalypsen seiner Zeit würde uns das bestätigen und würde unser Staunen nach der anderen Seite hervorrufen, wie wenig Jesus von jenen übernommen, wie kurz er sich in seinen diesbezüglichen Ausführungen, soweit sie uns überliefert sind, gehalten, wie er lediglich die Hauptpunkte berührt und uns die wichtigsten, entscheidenden Hauptzüge ausgemalt hat, ja wie gedrängt und knapp bemessen das Material ist gegenüber der bunten Mannigfaltigkeit der anderen Darstellungen. Auch das würde sich uns dabei ergeben, wie wenig Wahrscheinlichkeit im Blick darauf die nicht selten vertretene Annahme hat, als seien diese Aussagen Jesu erst aus der Glaubensanschauung der nachfolgenden Zeit heraus in den Mund gelegt. Eine spätere Zeit hätte sie wohl eher — stellen wir nur die Apokalyse des Johannes dem gegenüber! — reicher und umfassender gestaltet.

Doch nun vor allem das Wann der Parusie? Eine der wichtigsten Fragen in bezug auf unser Thema ist ja sicherlich die, welchen Zeitpunkt Jesus für seine sog. Wiederkunft ins Auge gefaßt habe. Haben wir da auch das gut bezeugte Wort an die Spitze zu stellen, (Mark, 13, 32 vergl. Act. 1, 7): „In betreff jenes Tages und jener Stunde weiß keiner Bescheid, auch nicht die Engel, auch nicht der Sohn, nur der Vater", hat Jesus also auch unumwunden die Grenze seines Wissens in dieser Beziehung eingestanden, so läßt sich doch auch nicht leugnen, daß wir bestimmte nähere Angaben aus seinem Munde vernehmen, die ihm ebenso sicher zugehören. So sagt er Mark. 9, 1: „wahrlich, ich sage euch, es sind einige von denen, die hier stehen, sie werden den Tod nicht kosten, bis daß sie sehen werden das Reich kommen in Kraft". Ebenso heißt es Matth. 10, 23: ihr werdet nicht die Städte Israels vollenden, d. h. indem ihr von einer zur anderen flieht, durch sie alle hindurchkommen, bis des Menschen Sohn gekommen ist — wie ja überhaupt in die Aussendungsrede Matth. 10 ein Teil der eschatologischen Verkündung Jesu verflochten ist (v. 17–42). Vielleicht ist auch das Wort (Mark. 13, 30) hierher zu ziehen:

„Wahrlich ich sage euch, dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis dies alles geschehen ist." Was alle diese Zitate zu verlangen scheinen, ist dies, daß Jesus die Annahme gehegt habe, die Wiederkunft werde noch innerhalb dieser Generation erfolgen. Ist dem wirklich so? Hat Jesus die Parusie als so dicht bevorstehend angesehen? Haben wir dann einen Irrtum seinerseits anzunehmen, daß er sich in bezug auf diesen Termin getäuscht habe? Und kommt dann nicht an diesem Punkt vornehmlich seine innere ekstatische Erregung zur Geltung, die ihn sich über alle Schwierigkeiten und alle Unwahrscheinlichkeiten hinwegsetzen und ihn so bald das Ende in Aussicht nehmen ließ? Oder haben wir diese Worte geistig zu verstehen, daß sie sich auf das innere Erlebnis der Parusie beziehen, das jeder mit dem endgiltigen Eintritt in die Gemeinschaft Jesu durchmacht? Warum dann aber das Herausnehmen einzelner gleichsam als Ausnahmen — es sind einige von denen, die hier stehen; nicht von allen gilt es, nur von wenigen! Außerdem finden sich ja jene Worte in einem größeren Zusammenhang, der unbedingt von der letzten Endkatastrophe handelt. Oder vielleicht vermögen wir uns so zu behelfen, das wir diese Hinweise in Beziehung setzen zu der von Jesus gleichfalls geweissagten Zerstörung Jerusalems? Aber das ist ja gerade die Sache und liegt auf gleichem Gebiet, daß Jesus gar nicht den Eintritt des allgemeinen Weltgerichts und das besondere Schicksal des jüdischen Volkes so genau voneinander getrennt, beides vielmehr in engem Zusammenhang miteinander gelassen hat, eben weil er das erste Ereignis als eines ansah, das nicht lange auf sich warten lassen könnte, und das dann noch das jüdische Volk als im Mittelpunkt der Heilsgeschichte stehend finden würde! Nein, wir können nicht umhin zuzugeben, daß Jesu Erwartung direkt auf den Eintritt der Parusie innerhalb eines nicht zu fernen Zeitraumes gegangen, und daß diese seine Erwartung nicht eingetroffen ist. Haben wir darum aber ein Recht, von einem Irrtum Jesu im landläufigen Sinne des Wortes zu reden? Hat diese Vorstellung nicht ihre guten Gründe in der allgemeinen Sachlage? Wäre es nicht sogar unnatürlich und würde uns das Menschtum Jesu stören, auf Grund dessen er selbst seine Grenzen in dieser Hinsicht anerkannt hat, wenn er anders gedacht und geredet hätte? War dies nicht die unmittelbare Konsequenz des Weltbildes Jesu, oder sagen wir besser, seines Erdbildes, d. h. der Anschauung, die er von dem Umfang des Erdkreises hatte und damals haben mußte? Wir haben nur nicht, wie so oft der Fehler gemacht wird, diese Worte für sich zu nehmen, sondern wir haben sie in engen Zu-

sammenhang mit dem zu bringen, das wir überhaupt in den Mittelpunkt des letzten Teiles stellten, nämlich mit dem, daß zuvor allen Völkern das Evangelium gebracht werde. Das war ja für Jesus die einzige Bedingung! Ist es verwunderlich, daß er meinte, dieser Forderung werde noch innerhalb der nächsten Generation genügt werden, und die Ausbreitung des Wortes über den ganzen Erdkreis könne binnen kurzem getan sein, wie ja auch Paulus noch in dem, was er erlebt und vor allem selber leistet, das Prophetenwort erfüllt sieht: in die ganze Welt ist ihre Stimme erschollen und bis an die Grenzen der Erde ihr Wort (Röm. 10, 18 vgl. Ps. 19, 5.) Es war dies in der allgemeinen Anschauung begründet. Darum kann es nicht an sich als ein Irrtum bezeichnet werden, der ja nur vereinzelt gilt. Dies beides steht in Abhängigkeit voneinander: die universale Reichsverkündigung und die endgiltige Reichsgründung. Dehnt sich das erste hinaus, so verlängert sich auch sofort der Zeitpunkt für das zweite.

Doch noch ein zweites kommt außerdem in Betracht, das ist wiederum die Gottesanschauung Jesu, und zwar hier speziell der Gedanke der Allmacht Gottes. Es ist zu beachten, was als Ausspruch Jesu überliefert ist (Act. 1, 7): eure Sache ist es nicht, Zeit oder Stunde zu kennen, welche der Vater festgesetzt hat — nun, nicht in seiner Voraussicht noch auch bloß in seinem Willen, sondern in seiner Macht. Die Erkenntnis der Macht Gottes steht im Vordergrund. So klein wie für Jesus die Erde ist, so groß ist ihm Gott, und darum ist es ihm nicht zweifelhaft, daß Gott imstande ist, binnen kurzem sein Werk durchzuführen und sein Ziel zu erreichen. Darum kann dies beides auch für ihn nebeneinander stehen, daß ob er wohl die Entwicklung genau voraussieht und er die überall hindringende Heilsverkündigung als die unerläßliche Voraussetzung schildert, er dennoch das unerwartete, plötzliche Kommen des Endes, das wie ein Dieb in der Nacht die Menschen überfallen wird, in Aussicht nimmt, und er immer wieder die Aufforderung zur Wachsamkeit erschallen läßt (Mt. 24, 42 ff., 25, 1 ff. Lc. 12, 39 ff.) Diese Wahrheit bleibt aber allezeit bestehen und hat für uns in der Gegenwart insonderheit ihre große Bedeutung. Denn wie wir auf der einen Seite die Mission immer weiter sich ausdehnen und damit des Herrn Erwartungen der allgemeinen Verkündigung sich erfüllen sehen — so haben wir auf der andern Seite doch nicht ein Recht, in Rücksicht auf die weiten noch unbebauten Strecken das andere Moment, die Mahnung zur Wachsamkeit, als für uns nicht in Betracht kommend zu beurteilen.

Die Allmacht Gottes läßt sich nicht auf Mutwillen ziehen. Ihr ist es ein Kleines, über Nacht das Werk zu vollenden und dann plötzlich, unvermutet über die Menschheit zum Gericht einherzufallen. Es bleibt das Wort für alle Zeit in Geltung: „wachet, denn ihr wißt nicht, an welchem Tage euer Herr kommen wird."

Das ist der große Zusammenhang, in dem sich Jesu Verkündigung seiner Parusie darstellt. Diesen Zusammenhang haben wir zu betonen. Denn so allein schauen wir, wie unberechtigt die Annahme der Ekstase für ihn ist. Es zeigt sich nichts von einem Schwanken, nichts von einem Auf und Nieder, Hin und Her, nichts von Stimmungen, plötzlichen Aufwallungen oder Eingebungen, kurz nichts von alledem, was zur Ekstase gehört. Ruhig und sicher zieht er seine Straße, klar und nüchtern gibt er den Jüngern seine Aufschlüsse und folgert eins aus dem andern. Er steht vor uns nicht als der Ekstatiker, sondern als der aus Gottes Geist Geborene, auf dem die Fülle des Geistes ruht, wie auf keinem anderen, und der so seine einzigartige Gottzugehörigkeit, ja seine Gottheit beweist.

Das Abendmahl des Neuen Testaments in der Kritik der Gegenwart.

Vortrag, gehalten auf dem Greifswalder theologischen Ferienkurs Ostern 1905.

I.

Wenn in der Gegenwart das Abendmahlsproblem zur Erörterung gelangt, so richtet sich der Gedanke in der Regel vornehmlich auf den einen Punkt, der in der letzten Zeit die Gemüter besonders lebhaft beschäftigt hat, d. i. auf die Frage nach dem Einzelkelch. Es ist ja eigentümlich, in welchem gewaltigen Umfange diese Frage sich mit der Zeit Geltung zu verschaffen vermocht, und wie sie weit über ihre Wichtigkeit hinaus die Geister der verschiedenen Richtungen in Beschlag genommen hat, wie sie schließlich prinzipiell aufgebauscht zum Schlagwort der Parteien geworden ist. Das ist um so eigentümlicher, als zu gleicher Zeit und schon vorher im Zusammenhange mit diesem Problem Fragen zur Behandlung gestanden haben, die von viel größerer Bedeutung und einschneidenderer Tragweite lange nicht dieselbe Beachtung gefunden haben und finden, ja, soweit die Literatur dafür ein zuverlässiges Zeugnis abzugeben vermag, in dem Kreis der praktischen Theologen und in der Laienwelt überhaupt kaum des näheren berücksichtigt worden sind. Dabei sind dies gerade Fragen, welche viel mehr als die betreffend den Einzelkelch in den innersten Heilsbesitz der Christenheit eingreifen und die Gefahr mit sich bringen, ihr den Lebensnerv abzuschneiden. Es sind dies die Fragen, die sich auf das Abendmahl selbst beziehen, die Fragen nach der Einsetzung, Bedeutung und Ausgestaltung dieser heiligen Handlung.

Wie so manches andere auf theologischem Gebiet, hat das 19. Jahrhundert auch das Abendmahlsproblem von neuem zum Aufrollen gebracht. Die Diskussion über dasselbe ist teilweise, namentlich in der allerletzten Zeit so lebendig gewesen, daß wir mit gutem Grunde von einer Geschichte desselben im 19. Jahrhundert reden dürfen, deren Entwicklungsstadien sich im einzelnen genau feststellen lassen. Das 17. und 18. Jahrhundert lebte in dieser Beziehung von dem Erbe der Reformation. Sie sahen ihre Aufgabe vornehmlich darin, das ihnen überkommene Gut auszugestalten und als bewährt zu erweisen. Erst das 19. Jahrhundert griff die Frage von neuem an, und zwar nun gleich, wie es der wissenschaftlichen Arbeit dieser Epoche im allgemeinen nachgerühmt

werden darf, mit einem Ernst und einer Energie, mit einer Gründlichkeit, daß alle Punkte bis ins einzelste hinein aufs genaueste zur Erörterung kamen und bis in die äußersten Konsequenzen verfolgt wurden — wir können sagen, mit einer fast pietätlosen Skrupellosigkeit, die ja vielfach als das Kennzeichen der Wissenschaftlichkeit ausgegeben wird. Es ist allerdings wohl als ein Verdienst dieser Art Forschung anzusehen, daß sie auch in bezug auf unsern Gegenstand nicht geruht hat, als bis sie ihm, soweit es menschlicher Forschung möglich ist, bis auf den letzten, verborgensten Grund nachgegangen ist, und seine äußersten tief im Erdboden haftenden Wurzelfasern ausgegraben hat. Ob es aber dabei nötig war, so völlig reinen Tisch zu machen, daß nichts mehr übrig blieb oder höchstens eine ganz unklare und unsichere Sache herauskam, das ist natürlich eine andere Frage.

Es handelt sich für uns dabei hauptsächlich um die Forschung der letzten Jahrzehnte. Allerdings ist schon in der Mitte des vorigen Jahrhunderts gerade in dieser Beziehung Großes geleistet worden. Es kamen damals fast zu gleicher Zeit die drei großen epochemachenden Werke eines Kahnis (1854), eines Ebrard (1845) und eines Rückert (1858) heraus. Aber was die ganze ausschlaggebende Methode und Anlage betrifft, so stehen dieselben in engerem Zusammenhang mit den Arbeiten und Gedanken der Reformation, als mit den Untersuchungen der letzten Zeit.[1]) Diese ist durch eine verhältnismäßig breite Kluft von der früheren getrennt. Sie weist auch in dieser Hinsicht ein vollständig neues Gepräge auf und bietet ein ganz verändertes Bild dar. Was ist die Ursache davon? Worin besteht dieser große Unterschied? Die sog. historische Methode wird — teilweise mit Recht, teilweise mit Unrecht — dafür verantwortlich gemacht. Die Wissenschaft der Gegenwart rühmt sich die rein historische Methode zur Geltung gebracht zu haben. Was heißt das? Mittelst einer unvoreingenommenen, rein sachlichen Quellenforschung wird versucht, den wahren, einfachen Tatbestand herauszustellen. Es soll das auf Grund der Quellen herausgefunden und festgelegt werden, so wie es in Wirklichkeit gewesen ist. Das erste dabei

[1]) Götz will allerdings, aber nur mit beschränktem Recht gerade schon Rückert als den Bahnbrecher dieser methodisch-wissenschaftlichen Bearbeitung des Abendmahlsproblems gewürdigt wissen. „Er sei zuerst als vorurteilsloser Geschichtsschreiber an die Abendmahlsfrage herangetreten" (vergl. Karl Gerold Götz, die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung S. 109). Der Unterschied der Behandlung in der Gegenwart zu der in der Vergangenheit wird jedoch deutlich, wenn man beachtet, wie sehr das Interesse an der Frage, ob „es ist" oder „es bedeutet" für unsere Generation zurückgetreten ist.

ist, daß die Quellen von neuem vorgenommen und einer eingehenden Untersuchung unterzogen werden, unter Vergleichung der verschiedenen Zeugen und Feststellung des ursprünglichen Textes. Zurück zu den Quellen! lautet das Motto. Nun ist es ja sicher, daß gerade bei der Behandlung der Abendmahlsfrage auch schon Luther dies gleiche Prinzip in den Vordergrund gestellt und mit ganzer Kraft durchgesetzt hat, dies Prinzip der ausschließlichen Geltung der Aussagen der Schrift. Das wird mit Recht als das entscheidende Moment für Luthers Anschauung hierüber angesehen, daß er diesem Punkt gegenüber im besonderen hat den für ihn allgemein maßgebenden Gesichtspunkt der unbedingten Schriftautorität zur Durchführung gebracht. Er hat gerade in Rücksicht auf die Abendmahlsfrage allein die Schrift hören wollen und hat es nur dadurch vermocht, gegenüber der verquickten Überlieferung und der starken Macht der allgemeinen Anschauung den einfachen Gehalt und die ursprüngliche Gestalt des Altarsakramentes aufzudecken. Zurück zur Schrift! — also auch bei ihm die oberste Devise. Dennoch bleibt der gewaltige, ja fundamentale Unterschied zwischen seiner Auffassung und der modernen Forschung. Worin besteht derselbe, da doch beide scheinbar den gleichen Ausgangspunkt haben und sich von demselben Interesse leiten lassen? Er beruht auf der verschiedenen Stellung zur Schrift. Das verschiedenartige, direkt entgegengesetzte Schriftprinzip tritt hier hervor. Für Luther ist die Schrift Autorität, und als auf den autoritativen Faktor greift er auf sie zurück; für die Modernen bleibt bei ihrer wissenschaftlichen, ich betone wissenschaftlichen Forschung der besondere Wert oder der einzigartige Gehalt dieser Quellen mehr oder weniger außer dem Spiel; sie glauben nur dann wirklich als Historiker zu verfahren und der geschichtlichen Methode ihr volles Recht zu lassen, wenn sie die neutestamentlichen Quellen wie jede andere Quelle behandeln und lediglich auf das hin prüfen, was sie an Quellenmaterial bieten. — Wir können dies auch anders ausdrücken: was diese Quellen sind, resp. sein wollen, daß sie in Betracht kommen als aus dem Glauben geborene und darum Gottes Offenbarung enthaltende Zeugnisse, bleibt für die Modernen bei der wissenschaftlichen Arbeit ohne Belang oder hat für sie sogar eine negative Bedeutung, in dem Sinne, daß gerade auf Grund dessen der Quellenwert dieser Berichte in Frage gestellt wird. Der Gottesgedanke soll völlig zurückgestellt werden und darf in keiner Weise das Verständnis und Urteil bestimmen, das sie den Aussagen der Schrift entgegenbringen — was schließlich nur zu einer negativen Stellungnahme führt. — Wie ganz

anders Luther! Die Ehrfurcht, demutsvolle Ehrfurcht vor dem Wort ist für ihn das primum agens; in ihm handelt Gott mit ihm, und tritt ihm Christus entgegen. Das bewegt ihn bei allen Fragen, welche die Schrift angehen. Es ist verschiedentlich Luthers Abendmahlslehre mit gutem Grunde in engen Zusammenhang mit seiner Christologie gestellt, ja dieselbe ist im vollen Umfange aus seiner Christusanschauung abgeleitet worden. Das ist zu viel gesagt und vielleicht ein Umweg. Es bliebe auch die andere Möglichkeit, daß seine Abendmahlslehre auf seine Christologie bestimmend eingewirkt hat. Jedenfalls ist das aber sicher, daß er glaubt seine Abendmahlsgedanken lediglich aus der Schrift geschöpft zu haben. Das ist aber eben die Schrift, welche Christum treibt und ihn darum immer wieder auf Christus führt. In diesem Punkte treffen aber auch mit ihm die vorher erwähnten Arbeiten über das Abendmahl aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts zusammen, die Arbeiten eines Kahnis, Ebrard und Rückert, und dieser Punkt ist es, an dem sich die Wege der modernen Forschung von denen der früheren scheiden. Nicht als ob diese sog. geschichtliche Methode auf einmal aus blauem Himmel herabgefallen wäre; sie hat sich vorbereitet und hat ihre Vorläufer gehabt, besonders im Rationalismus[1]); sie ist dann in die Wege geleitet durch das Quellenstudium der Tübinger Schule, sie hat aber erst in der jüngsten Zeit ihre eigentlichen Triumphe gefeiert und sich zur Herrschaft aufgeschwungen. Sie bildet auch den Ausgangspunkt für die gegenwärtige Erforschung des Abendmahlsproblems. Wir müssen uns dies Prinzip gegenwärtig halten, wollen wir einigermaßen die Resultate verstehen, welche die Erforschung auf diesem Gebiete gezeitigt zu haben meint. Gerade der Gegensatz zu Luther macht uns die Tragweite desselben klar. Deswegen ist dieser hier auch ausführlicher behandelt worden.

Damit ist aber auch zugleich das andere gewonnen. Wir erkennen von diesem Prinzip und der dabei obwaltenden Methode aus sofort den Weg, den die moderne Forschung bei ihren Untersuchungen betreffend das Abendmahl einhalten muß, um zu dem gewünschten, gesicherten Resultate zu gelangen. Es handelt sich für sie unter diesen Umständen vor allem um die drei Hauptfragen: was ergibt sich als der Inhalt der Quellen? was ist der ihnen

[1]) Auch Schleiermachers Anregungen sind in dieser Beziehung zu beachten (vergl. vor allem § 139 der Glaubenslehre). Jedoch tritt uns gerade bei ihm in charakteristischer Weise der Unterschied entgegen des vornehmlich dogmatisch interessierten Standpunktes gegenüber dem historischen.

zugrunde liegende Tatbestand? und wie erklärt sich die spätere Ausgestaltung desselben, welche die gegenwärtig in den Quellen vorliegende Fassung aufweist? Auch anders ausgedrückt: es wird zwischen dem historischen und dem urchristlichen Gehalt der Abendmahlsrezensionen unterschieden, d. h. zwischen dem, was an ihnen geschichtlichen Wert hat, und dem, was die dogmatische Anschauung der ältesten Christenheit daraus gemacht hat; und es wird dann zu zeigen versucht, wie es zu diesem letzteren kam. Wollen wir uns einigermaßen in dem Labyrinth der vielen durcheinander, hin und her, kreuz und quer gehenden Hypothesen zurechtfinden, so müssen wir mit der modernen Forschung diesen ihr von ihrem Grundprinzip vorgeschriebenen Weg einhalten.[1])

II.

Wir fragen mit ihr zuerst: welches ist der Inhalt der Quellen? Von der erörterten Stellung jener zur Schrift ergibt sich für ihre Beurteilung der Quellen sofort eine äußerst wichtige Konsequenz. Wir kennen ja die vier Quellen, welche für die Abendmahlsstiftung vornehmlich in Betracht kommen; abgesehen von den Berichten der drei Synoptiker den im ersten Kor.-Brief (1. Kor. 11, 23 ff.). Wir kennen auch die Abweichungen innerhalb dieser Rezensionen. Nun ist aber sofort klar, daß die Stellung zur Schrift auch die Wertung dieser Unterschiede beeinflußt. Es ist nicht zufällig, daß Luther dieselben nicht sonderlich beachtete, und sie ihm keine großen Kopfschmerzen verursachten[2]). Wer aber lediglich den äußeren Quellenwert ins Auge faßt und dazu die

---

[1]) Es ist unmöglich, bei den einzelnen Punkten jedesmal die dazu gehörende Literatur nachzuweisen. Überhaupt ist es ausgeschlossen, alles zu berühren, was im Zusammenhange mit dieser Frage in Betracht gezogen ist. Nur eine kurze, die Hauptpunkte berücksichtigende Übersicht ist in der kurzen Zeit von zwei Stunden, die zur Verfügung stand, zu geben versucht worden. Als Hauptarbeiten der Neuzeit sind zu nennen: Rudolf Schäfer, das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung, mit Rücksicht auf die neuesten Forschungen (Gütersloh 1897); R. A. Hoffmann, die Abendmahlsgedanken Jesu Christi (1896); Joh. Hoffmann, das Abendmahl im Urchristentum, eine exegetische und historisch-kritische Untersuchung (Berlin 1903); Karl Gerold Götz, die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung, ein Versuch ihrer Lösung (Leipzig 1904). Zu vergleichen ist auch Hermann Schultz, zur Lehre vom heiligen Abendmahl, Gotha 1886 und E. Grafe, die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier (Zeitschr. für Rel. und Kirche V 2 S. 101 ff.).

[2]) Vergl. vor allem das Bekenntnis vom Abendmahl Christi 1528 (E. A. Bd. 30, S. 151 ff., bes. S. 301 ff.).

Buchstaben abzählt und gegeneinander abwägt, der wird schwer über diese Verschiedenheiten hinwegkommen und wird sie als für seine Beurteilung bedeutsam ansehen. Das zeigt sich bei den Modernen auch in diesem Fall. Zwar muß selbst ein so scharfer Kritiker, wie der Straßburger Professor P. Lobstein in seinem sehr lesenswerten Essai sur la doctrine de la sainte cène (1889) zugeben, daß die Abweichung in den beiden Hauptrezensionen, die in der Regel gegeneinander ausgespielt werden, in der des Mt. und Mc. auf der einen Seite und der des Lc. und Pls. auf der anderen, nicht einschneidender Art sei. Er sagt (S. 32): la divergence entre les relations n'existe qu' à la surface, l'une et l'autre s'accordent sur le fond essentiel des choses [1]). Also selbst er will in der Hauptsache keinen großen Unterschied sehen, wenn er nachher auch in Einzelheiten mehr nebensächlicher Art die Differenzen stärker hervortreten läßt. Aber hierin steht er in der Gegenwart ziemlich vereinzelt da; die meisten der Modernen folgen ihm darin nicht. Für sie ist hingegen die Differenz Beweis genug dafür, daß es sich hierbei nicht um ein echtes Stück geschichtlicher, völlig rein erhaltener Überlieferung handeln kann, sondern wir es deutlich mit einer Ausgestaltung eines solchen ursprünglichen Bestandteils zu tun haben, deren verschiedene Phasen die einzelnen Rezensionen darstellen.

Interessant ist es nun weiter zu beachten, welche Folgerungen teilweise an die verschiedenen Punkte der Differenz geknüpft werden. Bei Pls. (11, 25) und bei Lc. (22, 19) finden sich allein die Worte: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* (das tut zu meinem Gedächtnis). Sie fehlen bei Mt. und Mc. Dieser Umstand wird nach der einen Seite hin verwendet, daß Pls. mit in erster Linie verantwortlich zu machen sei für die Festlegung dieser heiligen Handlung und für ihre Ausgestaltung zu einer stehenden Zeremonie. Es sei gar nicht ausgemacht, im Gegenteil höchst fraglich, ob sie von Jesus von vorneherein als eine solche beabsichtigt gewesen sei, und ob er damit habe einen dauernden Ritus stiften wollen. Es bricht sich da von neuem ein beliebter moderner Gedanke Bahn. Pls. wird in der Gegenwart gern gegen Jesus ausgespielt und umgekehrt. In ein je dichteres und undurchdringlicheres Dunkel Jesus gehüllt erscheint, um so mehr Bedeutung gewinnt als eine scharf umrissene greifbare Erscheinung die Gestalt des Heidenapostels. Und wiederum an ihn, den in seiner Anschauung und theologischen Gedankenwelt

[1]) Vergl. auch Eichhorn, das Abendmahl im Neuen Testament (Hefte zur „Christl. Welt" Nr. 36) S. 8.

deutlich beschreibbaren wird der ganze verhaßte Ballast des dogmatischen Panzergewandes gehängt, in den die freie, großzügige Botschaft Jesu hineingezwängt sein soll. Das trifft auch auf das Abendmahl zu, wobei gerade auf den vorher berührten Zusatz hingewiesen wird: das tut zu meinem Gedächtnis. Derselbe soll des Pls. dogmatisierenden Einfluß verraten. Was sich an dogmatischen Gedanken und spekulativen Erwägungen in die Abendmahlspraxis und -lehre eingeschlichen hat, ist als kaum original anzusehen; es ist wenn auch nicht allein, so doch vornehmlich dem Pls. in die Schuhe zu schieben. Auf ihn läßt es sich nicht zuletzt zurückführen, daß sich die ursprünglich einfache Abendmahlsfeier in die kultische Passahfeier gewandelt hat. Urteilen auch nicht alle so, so doch eine große Anzahl der modernen Forscher.[1]) — Wie Pls. dazu gekommen ist, was ihm der Anlaß wurde zu dieser Ausgestaltung, das haben wir später zu erörtern bei der Frage, wie sich die gegenwärtige Fassung der Abendmahlsrezensionen gegenüber dem ursprünglichen Tatbestand erklärt.

Es kommt zunächst noch ein zweiter Punkt in Betracht, der gleichfalls die Textgestalt betrifft. Die Brotformel ist in nähere Erwähnung zu ziehen. Bei Mt. und Mc. lautet sie einfach: *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* (das ist mein Leib — Mt. 26, 26 und Mc. 14, 22). Bei Pls. findet sich schon der Zusatz: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* (der für euch bestimmt ist — 1. Kor. 11, 24). Derselbe ist bei Lc. noch erweitert: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* (der für euch gegeben wird — Lc. 22, 19). Die Entwicklung soll auch hier deutlich sein. Der Opfergedanke, resp. Sühngedanke, der in der hinzugefügten näheren Bestimmung enthalten ist, erscheint danach als eine spätere Eintragung. Das Wörtlein „für euch", das Luther ja mit solchem Nachdruck und solchem Ernst in den Mittelpunkt seiner Betrachtung des Abendmahls stellt, ist nicht aus Jesu Mund erschollen — wenigstens nicht in dem Sinne, den es im Zusammenhange der Abendmahlsüberlieferung hat. Allerdings müßte es ja die Kritiker stutzig machen und hat es sie auch teilweise stutzig gemacht, daß bei dem zweiten Akt der Handlung, bei der Kelchausteilung, sich bei allen Textzeugen in gleicher Weise ein solcher Zusatz findet, wenn auch in etwas verschiedener Form: bei Mt. (26, 28) und Mc. (14, 24) *τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ (ὑπὲρ) πολλῶν ἐκχυνόμενον* (mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird); bei Lc. (22, 20) *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί*

[1]) Vergl. Joh. Hoffmann a. a. O. S. 123; W. Brandt, die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums (Leipzig 1893) S. 295 und andere.

μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον (dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blut, das für euch vergossen wird), und bei Pls. (1. Kor. 11, 25) *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* (dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blut). Das sollte sie stutzig machen, sowie auch der eigentümliche Umstand, daß hier gerade im Gegensatz zu der vorher beobachteten Sachlage bemerkenswerter Weise Pls. die kürzeste Formel aufweist. Doch auch hier wird von den meisten lieber die umgekehrte Folgerung gezogen. Einmal heißt es, legt diese Formel, mit der ersten zusammengenommen, zumal sie auch so verschiedenartig lautet, eher die Vermutung nahe, daß sie gleichfalls aus der dogmatisierenden Neigung späterer Geschlechter herausgeboren ist. Sie gehört wohl dem Urchristentum an und ist früh aufgekommen, aber sie ist nicht aus der geschichtlichen Situation des Abendmahls heraus zu verstehen, das Jesus mit den Seinen gefeiert hat. Auch wird zweitens auf die unklare Fassung des Gedankens hingewiesen, wie sie die Wortstellung des Zusatzes in sich schließen soll. Vor allem wird es als gar nicht sicher hingestellt, wozu eigentlich der Zusatz gehört: *ἐκχυνόμενον ὑπὲρ (περὶ) πολλῶν*. Nach des Lc. eigentümlicher Ausdrucksweise scheint es fast so, als wäre das Partizip *ἐκχυνόμενον* (das vergossen wird), so wie es im Nominativ steht, nicht auf den Dativ *ἐν τῷ αἵματί μου* (in meinem Blut) zu beziehen, als sei es vielmehr unbedingt mit dem Subjekt *τὸ ποτήριον* (der Becher) zu verbinden[1]). Allerdings ergibt sich auch da die Schwierigkeit, daß der Vergleich schief formuliert ist, da es sich ja nicht um den ausgeschütteten Kelch, sondern um den vergossenen Wein handelt, und dieser dann eigentlich dem Blut gegenüber in Betracht kommt. Diese Schwierigkeit wird jedoch mit dem Begriff einer uneigentlichen, resp. verkürzten Redewendung abgetan, und es wird so gerade Lc. besonders gern als Zeuge dafür aufgerufen, daß das Ausgießen von dem Kelch, nicht vom Blut zu verstehen sei.[2]) Ja, das wird sogar dahin ausgedehnt, daß selbst die erste Formel sich auf die gleiche Weise erklären soll, und daß wenn bei der Brot-

---

[1]) Vergl. Götz S. 156 f. und 186 ff.

[2]) Zu beachten sind auch die Konsequenzen, welche O. Holtzmann in Rücksicht auf diese Sachlage zieht. Er meint in seiner Studie über das Abendmahl im Urchristentum (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1904 V S. 89—120), daß ebenso wie ganz natürlicher Weise bei dem unbeabsichtigten Zerbrechen des Brotes Jesus auch bei dem Ausgießen des Kelches an das kommende eigene Geschick gedacht habe. Denn um ein Ausgießen zur Erde, um eine Spende wie beim Opfermahl handle es sich (vergl. Phil. 2, 17).

austeilung das Attribut hinzugefügt wird: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* (das für euch gegeben wird), dieses auch vielleicht weniger vom *σῶμα* (Leib) gilt, als vom Demonstrativum *τοῦτο* (dieses), also vom Brot. Dies Brot, das für euch gegeben wird, ist mein Leib.[1]) Auch hier müssen jedoch die Kritiker ein Zugeständnis machen und müssen anerkennen, daß es unter diesen Umständen wunderbar ist, daß die Wendung *ὑπὲρ ὑμῶν* (für euch) da steht. Es wäre bei jener Deutung eher der Dativ *ὑμῖν* (euch) zu erwarten. In der Präposition *ὑπὲρ* liegt der Heilsgedanke ausgesprochen. Derselbe wird aber auch im anderen Falle, obwohl nun natürlich in sehr abgeblaßter Form, herauszulesen versucht. Das Resultat ist dabei auf alle Fälle dies, auf das es sicher den Kritikern vornehmlich ankommt, daß auf diese Weise der Sühn-, resp. Stellvertretungsgedanke ausgemerzt und als unhistorisch bei Seite geschoben wird. Er lag nicht der Aussage Jesu zugrunde, ebensowenig wie der Bundesgedanke. Derselbe fällt eng damit zusammenhängend gleichfalls fort, zumal die Beziehung auf die *διαθήκη*, resp. die *καινὴ διαθήκη* (den neuen Bund) in der zweiten Aussage wunderbar unvermittelt auftritt. Alle diese dogmatischen Anspielungen sind erst durch Paulus, resp. durch die Glaubensanschauungen der ersten christlichen Generation im allgemeinen hereingebracht. Sie haben dem einfachen Sinn des Heilandes fern gelegen. Gerade in den entscheidenden Punkten kann die Überlieferung nicht als maßgebend betrachtet werden. Dabei ist es nun aber nicht etwa so, daß nur der Bericht des Pls. und mit ihm der des Lc. die spätere Gestaltung zeigt. Wie wir gesehen haben, bringen auch die anderen Synoptiker nicht das ursprüngliche Bild. Auch bei ihnen ist es gefärbt. Ja, in bestimmten Punkten läßt Pls. vielleicht noch eher den unverfälschten Sachverhalt erkennen.[2]) Bei Mt. namentlich ist die Abzielung auf die Sündenvergebung (*εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, zur Vergebung der Sünden) neu und von den anderen nicht bezeugt. Er stellt in dieser Hinsicht wiederum einen Schritt weiter in der Entwicklung dar. Mc. erscheint darin treuer und zuverlässiger, wie die gegenwärtig nicht seltene Vorliebe für das Mc.-Evg. auch auf die Wertung der Abendmahlsberichte ihren Einfluß ausgeübt hat.

---

[1]) Das Geben tritt in Parallele zu dem Brechen (*κλᾶν*), das dann im spezifischen Sinn der Opferweihe verstanden wird (s. Götz S. 186 ff.).

[2]) Der paulinischen Rezension wird vielfach der Vorzug gegeben, aber nur um die Folgerung daran zu knüpfen, daß, bietet diese doch augenscheinlich dogmatisch gefärbte Fassung älteste Überlieferung gegenüber den anderen, die letzteren erst recht nicht den Anspruch erheben dürfen, für historisch zu gelten.

Kurz und gut, diese Besprechung der Textgestalt ließe sich noch weiter ausspinnen[1]); derartige Untersuchungen nehmen in der modernen Forschung sicher den breitesten Raum ein. Dieselbe ist vornehmlich rein textkritisch, weil formalistisch interessiert. Die Schwierigkeiten in dieser Beziehung sind in der Tat nicht gering; wir haben nur die wichtigsten und charakteristischsten anführen können. Wir haben es bei aller Verwerfung der dabei geübten Wortklauberei und Spintisiererei diesen Untersuchungen zu danken, daß sie die hierfür in Betracht kommenden Fragen nicht nur von neuem aufgeworfen und zusammengestellt haben, sondern ihnen auch mit großer Unermüdlichkeit und starker Konsequenz nachgegangen sind [2]). Aber gerade der Anblick dieses gewaltigen, ernsthaften und schließlich doch zum großen Teil so fruchtlosen Ringens mit dem Text sollte einem vielleicht zu denken geben. Die Skepsis, die sich des Forschers bei dieser Art Arbeit bemächtigen kann und die sich auch so manches Kritikers bemächtigt hat, ist in gewisser Hinsicht Beweis genug, daß, so wertvoll diese Arbeit auch ist, es auf diese Weise allein nicht geht, und so kein wirklich befriedigendes Resultat erzielt wird. Die Frage drängt sich uns unter diesen Umständen

[1]) Eine gute Orientierung gibt auch R. Seebergs Aufsatz über das Abendmahl im Neuen Testament in den Biblischen Zeit- und Streitfragen (Heft I 2). Dieser Aufsatz ist erst erschienen, nachdem der Vortrag gehalten war. Die nicht unbedingt abzuweisende Bevorzugung des Lc.-Textes, und zwar in der Fassung des Kodex D ist dort der Anlaß, mit dem Wort: „Das ist mein Leib" die eigentliche Stiftung des Abendmahles abgeschlossen sein zu lassen. Das zweite Wort vom Kelch sei von Jesus nur zur näheren Deutung hinzugefügt, und zwar zur Deutung, wie er gegenwärtig sein werde, als der, welcher um der Sünde willen den Tod gelitten hat und der dadurch den Sündern die Gabe eines neuen Bundes bringt. Nur wird auf diese Weise nicht recht erklärt, wie in den Mt.- und Mc.-Bericht die Betonung des Genusses hineingekommen ist, mit den Worten: *λάβετε, φάγετε* (nehmet, esset). Das Genußmoment ist stärker zu berücksichtigen. Es schließt den Heilsgedanken ein, welcher für die Jünger in der Gemeinschaft mit dem gegenwärtigen Herrn gegeben ist, und von da aus ist der Zusatz bei Pls.: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* (1. Kor. 11, 24 das für euch) zu dem Begriff des *σῶμα* (Leibes), bei Lc. erweitert in: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* (der für euch gegeben wird 22, 19) doch vielleicht stärker zu berücksichtigen, als es so geschieht.

[2]) Götz hat nicht so Unrecht mit dem Urteil (a. a. O. S. 110): „Dem bloß oberflächlichen Beschauer mag allerdings die Verwirrung auf den Gipfel gestiegen zu sein scheinen; wer jedoch genauer hinblickt, muß erkennen, daß dies Stürmen, Drängen, Stoßen und der bunte Wechsel der Meinungen nicht eigentlich Verwirrung, sondern Gewinn bringender Fortschritt ist, entsprechend dem Vergleich: „Wenn die Nacht am dunkelsten ist, so ist der Tag nahe herbeigekommen." Nur wird die Klarheit für uns im andern Sinn kommen, durch die Skepsis hindurch und durch das Fiasko dieser Methode.

unmittelbar auf: wird es nicht so äußerst wahrscheinlich, daß der Ausgangspunkt für diese Untersuchungen falsch gewählt ist? Ist es auch sicher, daß diese Arbeit geleistet werden muß, und ist sie vielleicht, was speziell unsern Gegenstand betrifft, zu lange vernachlässigt worden, die Ergebnisse werden sich doch sofort verschieden gestalten, je nachdem welche Grundanschauung vorliegt. Auf diese kommt es schließlich auch bei der textkritischen Forschung vor allen Dingen an. Doch davon später noch!

III.

So wie wir uns den Gang der Besprechung klar gemacht haben, ist nun die zweite Hauptfrage zu erledigen, die dahin geht, was denn nun eigentlich sich nach dieser Bearbeitung und Zerlegung der Texte als der eigentliche historische Tatbestand herausstellt? Was ist das, das bei all dieser Kritik noch übrig bleibt? Läßt sich überhaupt ein klares Bild gewinnen über das, was Jesu Gedanke und Absicht bei der Abendmahlsfeier gewesen ist? Einige, so besonders Eichhorn in einem Heft zur christlichen Welt Nr. 36 (das Abendmahl im Neuen Testament), geben es allerdings auf, etwas Gewisses auszusagen; sie verzweifeln daran, zu dem ursprünglichen Sachverhalt hindurchzudringen. Namentlich erscheint es ihnen aussichtslos, das Verhältnis dessen, was gegenwärtig die Texte bieten, zu dem, was ursprünglich war, des näheren bestimmen und klar legen zu können. „Wenn wir unseren Berichten trauen dürfen, sagt Eichhorn (S. 19 und S. 21), hat Jesus das erste Abendmahl mit seinen Jüngern so gehalten, daß er ihnen Brot und Wein ausgeteilt, und sie seinen Leib und sein Blut gegessen und getrunken haben. Mehr läßt sich nicht sagen. Namentlich darf man nicht behaupten, daß das Brechen des Brotes auf das Zerbrechen des Leibes und das Trinken des Weines auf das Vergießen des Blutes hindeutet. Die Handlung, die in Wirklichkeit vorgenommen wird, ist einfach das Essen und Trinken." Ist dies nun der durch die Quellen gebotene Sachverhalt, so gibt es vorläufig keine Möglichkeit, die historische Feier und das Aufkommen ihrer Wiederholung zu verstehen. Was auch Jesus gesagt und getan haben mag an jenem Abend, das Kultmahl der Gemeinde mit dem sakramentalen Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi, wie es in der ältesten Christenheit ziemlich von Anfang an sich ausgebildet hat, ist von da aus nicht zu verstehen.[1]) Das ist die

[1]) Vergl. A. Schweitzer (das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums) Heft 1 S. 18.

unter diesen Verhältnissen nur zu verständliche Skepsis eines Eichhorn.

Die meisten Kritiker bleiben allerdings nicht dabei stehen. Sie glauben doch mehr herausfinden zu können. Darin stimmen sie der Mehrzahl nach mit Eichhorn und unter sich zusammen, daß es ein einfaches Mahl gewesen sei [1]), das Jesus in jener Nacht, da er verraten ward, mit den Seinen gehalten habe. Sei es nun, daß er durch die Nähe des Passahfestes dazu veranlaßt wurde oder durch die Ahnung des nicht mehr fernen Abschieds, die ihn in jenen Tagen erfüllte — Jesus kam in eine gehobene, feierliche Stimmung und fühlte sich getrieben, dem Mahle eine besondere Weihe zu geben [2]). Er tat es im Anschluß an die durch das Herkommen geheiligte Sitte der Austeilung des Brotes und Weines. Ein einfaches Mahl — so tritt es uns auch in den Zeugnissen der ältesten Christenheit entgegen, sowohl bei Pls., namentlich in den Ausführungen des ersten Kor.-Briefes, als auch bei den Kirchenvätern. Die Agapen bilden, wie sie bald täglich, bald sonntäglich gefeiert wurden, in Erinnerung an jenes letzte Zusammensein mit Jesus den Einigungspunkt der ersten Christen. Als einen besonderen Bestandteil, wie die einen meinen, oder als ihr konstitutives Element, wie die anderen urteilen, stellt sich die sog. Eucharistie dar, d. i. die unter Danksagung sei es am Schluß, sei es während der Mahlzeit erfolgende Austeilung des Brotes

---

[1]) Vergl. Spitta, die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahles (zur Geschichte und Literatur des Urchristentums Bd. I S. 205 bis 340). — Als Vertreter der entgegenstehenden Anschauung wird vor allem Jülicher genannt auf Grund seiner Studie zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche (Theol. Abhandlungen, C. von Weizsäcker gewidmet, 1892 S. 215 ff.)

[2]) Ein bloßes Abschiedsmahl ist es für die einen, das am Abend schon des 13. Nisan von Jesus mit den Seinen mit dem Ausblick auf die baldige Wiedervereinigung gefeiert sei (vergl. A. Andersen, das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus), ein Gedächtnismahl für die anderen, bei dem der Heiland nach dem Dankgebet wie üblich noch einmal das Brot den Jüngern zum Essen gebrochen und den Kelch gereicht habe zum sinnbildlichen Gleichnis der bleibenden Bedeutung und Wichtigkeit seines menschlichen Lebens (vergl. Götz a a. O. S. 309). Ein Bruder- und Liebesmahl ist es für die dritten, das mit dem Herumreichen des einen gemeinsamen Kelches und mit dem gemeinsamen Brotessen alle Anwesenden zu einem Freundeskreise zusammenschließt (Joh. Hoffmann a. a. O. S. 87), ein Totenmahl für die vierten, bei dem Jesus den letzten ihm bestimmten Becher umstürzend in Erinnerung an Ex. 24, 8 den neuen Bund eingeweiht habe (vergl. O. Holtzmann a. a. O. S. 105). Und so geht es in der verschiedenartigsten Weise fort.

und Kelches[1]). Ob allerdings diese Wiederholung dem ursprünglichen Gedanken Jesu entsprochen habe, ist, wie gesagt, vielen von den neueren mehr als zweifelhaft. In der Feier selbst ist sie nicht gegeben. Sie wird aus dem Bedürfen der Gemeinde heraus zu verstehen sein.

Was unterschied denn aber dies Mahl von den anderen gewöhnlichen? Was verlieh ihm den besonderen feierlichen Anstrich? Die Worte Jesu kommen hier in Betracht, die er zu Brot und Wein gesprochen hat. Dieselben lassen wohl fast alle als authentisch gelten, allerdings in der allgemeinen Fassung: das ist mein Leib, das ist mein Blut. Doch gehen gerade in bezug auf ihr Verständnis die Meinungen sehr weit auseinander. Die Frage wird vor allem erwogen, worauf sie sich des näheren beziehen, d. h. welchen Akt der Handlung sie begleiten und begleitend deuten, ob sie in engere Verbindung mit der Austeilung oder mit dem Empfangen und mit dem Genuß zu bringen sind. Es ist eigentümlich, welches Gewicht auf diese Frage gelegt wird. Es hängt das augenscheinlich mit der Anschauung zusammen, die über das Wesen der Symbolik oder des Gleichnisses gehegt wird.[2]) Eine Art Symbolik kommt auf alle Fälle heraus. Nicht das Brot *an sich* ist der Leib, und nicht der Trank *als solcher* ist das Blut. Sondern es *wird* dazu durch die Handlung, die an ihm sich vollzieht. Durch welche? Durch die Austeilung oder durch den Genuß? Es ist nicht so ganz unberechtigt, wie es vielleicht am Anfang erscheint, wenn von den Modernen diese Frage in den Mittelpunkt gerückt wird. Wir können auch in den Texten nach dieser Seite hin einen gewissen Unterschied feststellen, insofern als Pls. und Lc. vornehmlich die Tatsache des Austeilens berühren, Mt. und Mc. hingegen ein größeres Gewicht auf das Essen und Trinken zu legen scheinen. Bei Mt. und Mc. lautet beim ersten Akt die Aufforderung: *λάβετε, φάγετε* (nehmet, esset), und beim zweiten Akt wird bei Mt. (26, 27) ausdrücklich hinzugefügt: *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες* (trinket alle aus ihm), und bei Mc. tritt (14, 23) sogar die Bestätigung hinzu: *καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες* (und sie tranken alle aus ihm).

Der Straßburger Privatdozent, Albert Schweitzer, hat in einer

---

[1]) Einige betonen auch die zwiefache Segnung nach Lc. 22, 17 ff. (vergl. 1. Kor. 10, 16 und 11, 24, 25) und unterscheiden Eulogie und Eucharistie (vergl. Götz S. 233 ff.).

[2]) Auch die Frage nach der Symbolik und dem Gleichnis hätte sehr viel weiter ausgesponnen werden können (vgl. Götz S. 255 ff).

kurzen Übersicht über die modernen Auffassungen, die er seinem eigenen Werke vorausschickt, auf Grund dieses Tatbestandes geglaubt, allerdings etwas schematisch, hiernach sogar eine reinliche, durchgehende Scheidung der Kritik vornehmen zu können, je nachdem, wie er sich ausdrückt, ob das Darstellungsmoment oder das Genußmoment in den Vordergrund tritt. Läßt sich das auch als übertrieben bezeichnen, es tritt doch die Wichtigkeit hervor, welche diese Frage in unsern Tagen hat. Wie lautet aber die Antwort darauf? Was ergibt sich aus ihr? Es ergibt sich, wie verschieden das Resultat sein muß, je nach dem ob auf das Handeln Jesu oder auf das Handeln seiner Jünger geachtet wird.

Für die erstere Anschauung wird mit Recht Zwingli als der Vorläufer bezeichnet. „Die Bedeutung der historischen Feier beruht nach ihm auf dem symbolischen Handeln Jesu; durch das Brechen des Brotes und das Darbieten des Weines kündigt der Herr seinen Tod an; er verordnet die Wiederholung der Feier, damit die Christen bei dem gebrochenen Brot und dem vergossenen Wein seines Todes gedenken." So ungefähr Zwingli. Bei ihm kommt das am charakteristischsten heraus, was sich unter Hervorkehrung der Tatsache ergibt, daß Jesus das Brot bricht und darbietet, ebenso wie den Wein. — Zwingli aber hat eigentümlicher Weise trotz des rationalisierenden Elementes seiner Vorstellung wenig unbedingte Anhänger gefunden unter den Neueren. Erwähnt sei hier noch Schmiedel mit seinem Aufsatz über die neuesten Ansichten über den Ursprung des Abendmahls (Protestantische Monatshefte 3, 4 S. 147 ff.). Er betont darin sehr stark, „daß das Bedeutsame in erster Linie das Brechen des Brotes und Ausgießen des Weines aus dem Krug oder dem Schlauch in den Becher sei. Das Austeilen dieser Speisen zum Genuß schließt sich als etwas Zweites an. Um der Hauptsache willen wäre es nicht nötig gewesen, aber da man einmal beim Mahle saß, war es naturgemäß." —

Dem tritt die andere Gruppe von Kritikern gegenüber, welche gerade das Nehmen zur Hauptsache machen. Sie legen den Ton auf das Mahl. Die Bedeutung der historischen Feier ist für sie in dem Genuß gegeben. „Die etwaige Anspielung auf den Tod ist, wenn sie überhaupt sich in dem das Brotbrechen begleitenden Worte findet, für das Wesen der Feier bedeutungslos. Die Aufnahme des Leidensgedankens und die Eintragung des Wiederholungsbefehles in unsere Berichte gehen auf eine Verschiebung in der urchristlichen Feier zurück."[1])

[1]) Vergl. A. Schweitzer a. a. O. S. 14.

Die Ansicht Harnack's gehört z. B. hierher, der er verschiedentlich in seiner Dogmengeschichte, wie auch in seiner Untersuchung über die eucharistischen Elemente bei Justin Ausdruck gegeben hat.[1]) Nach ihm muß das Abendmahl eine wirkliche Mahlzeit gewesen sein. Er sagt wörtlich: „Die wichtigste Funktion des natürlichen Lebens hat der Herr geheiligt, indem er die Nahrung als seinen Leib und sein Blut bezeichnet hat. So hat er sich für die Seinen auf immer mitten hineingestellt in ihr natürliches Leben und sie angewiesen, die Erhaltung und das Wachstum dieses natürlichen Lebens zur Kraft des Wachstums des geistigen Lebens zu machen." Harnack aber empfindet selbst die Dürftigkeit dieser Deutung. Er fühlt sich getrieben, doch etwas mehr zu geben und läßt noch neben der ersten aber allerdings ziemlich unvermittelt, ohne rechte Verbindung eine zweite Seite gelten, indem er dies Mahl auch als Gedächtnismahl des Todes eingesetzt wissen will. Das heißt, wie er es formuliert: „Jesus hat die leibliche Nahrung als sein Fleisch und sein Blut bezeichnet, in dem Sinne, daß sie die Nahrung der Seele sein soll, durch die Sündenvergebung, wenn sie mit Danksagung in Erinnerung seines Todes genossen wird." War der erste Gedanke unbefriedigend, so leidet der zweite an Unklarheit. Es zeigt sich hier deutlich die starke Verlegenheit, in der sich die modernen Forscher dieser heiligen Handlung gegenüber befinden. Sie wissen auf Grund ihrer kritischen Arbeit nicht recht, was sie mit derselben anfangen sollen, und suchen die Leere, die für sie entsteht, sich und ihren Anhängern zu bemänteln durch allerlei Draperien, die sie darüber hängen.

Das gilt aber nicht von allen in gleicher Weise. Ein äußerst geistreicher und auch tief gehender Vertreter dieser zweiten Gruppe ist Fr. Spitta. Er bietet unbedingt mehr als die meisten anderen. Er ist bemüht, das Abendmahl zu seinem vollen Rechte kommen zu lassen und ihm einen ganzen Inhalt zu geben. Ich erwähnte schon seine diesbezügliche Schrift: die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls. Spitta's Ansicht ist charakteristisch durch das eschatologische Gepräge, das sie dem Abendmahl verleiht. Er stellt das Wort in den Mittelpunkt der Betrachtung, das sich ja in der Tat bei allen drei Synoptikern im Zusammenhang mit der Abendmahlsfeier findet, den Hinweis auf

---

[1]) Vergl. A. Harnack, Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin (Texte und Untersuchungen VII 2 S. 142 u. 139), und Zahn's Ausführungen dagegen (Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche, Neue kirchliche Zeitschrift 1892, 261 ff.).

das zukünftige Mahl, das er dereinst mit seinen Jüngern in seines Vaters Reich feiern will: ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ πινω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ (Mc. 14, 25: wahrlich, ich sage euch, ich werde nicht mehr trinken von dem Erzeugnis des Weinstocks, bis zu jenem Tage, wenn ich es neu trinken werde in Gottes Reich). Auf dieses Mahl habe sich der Herr beim Abendmahl bezogen. Er wollte mit demselben den Jüngern einen Vorschmack geben der zukünftigen Herrlichkeit. Was er ihnen bietet, ist eine Vorwegnahme des großen messianischen Mahles der Endzeit, und wenn er dabei von seinem Leib und seinem Blut redet, so schließt er sich damit nur in einer für die Seinen verständlichen Weise an die apokalyptische Vorstellungswelt seiner Zeit an. Spitta bespricht (S. 269 ff.) die prophetische, rabbinische und die Weisheitsliteratur jener Epoche und zeigt, wie verbreitet dort der Gedanke der Vollendung des Reiches in dem messianischen Mahle ist, — und zwar in der Form und näheren Ausprägung, daß in bildlich-geistiger Weise als die genossene Speise der Messias selbst erscheint. Hieran habe sich Jesus angeschlossen, und auf Grund dieser Vorstellung konnte Jesus voraussetzen, daß die Jünger ihn begreifen würden, wenn er sie aufforderte, ihn selbst zu genießen, — wobei es zu beachten ist, daß für Spitta der Sinn der Worte einzig und allein in der Aufforderung zum Genuß liegt. Das Genossene ist sein Leib und Blut dadurch, daß es genossen wird. Indem die Jünger es sich aneignen, erhält es die Bedeutung, die ihm beigemessen wird mit den Worten: das ist mein Leib, das ist mein Blut. So kommt Spitta dazu, den Abendmahlsworten einen wirklichen, reichen Gedanken zu entnehmen, und zwar einen Gedanken, dessen Geschlossenheit hervortritt, mit der sicheren Beziehung auf eine bestimmte Vorstellungswelt. Aber selbst er vermag nicht volle Aufklärung zu geben. Auch bei ihm bleiben wir in der Mitte stehen.

Ein Doppeltes bedingt den Mangel dieser Anschauung und bleibt ungelöst. Das ist einmal die Tatsache der Wiederholung. Wie sind die Jünger dazu gekommen, diese Feier immer wieder zu begehen und schließlich zu einem festen Stück ihres Kultus auszugestalten? Wenn sie den Gedanken Jesu verstanden, und zwar so verstanden, wie ihn Spitta gefaßt hat, mit der so deutlichen Abzielung auf das kommende Messiasreich, haben sie dann überhaupt einen Anlaß gehabt zu der Wiederholung der Feier? War nicht viel eher zu erwarten, daß sie, als sie sich samt ihrem Meister in

ihren Hoffnungen und Aussichten getäuscht sahen, sich lieber nicht mehr an diese Weihestunde erinnern ließen oder wenigstens, anstatt sie gewaltsam zu erneuern, das Gedächtnis daran als ein heiliges Vermächtnis still im Herzen bewahrten? Was Spitta dazu auch sagt, er vermag den Übergang nur schlecht zu vollziehen von der sogenannten historischen Feier zu dem, was der Gebrauch in der ersten Christenheit daraus gemacht hat, zumal es zweitens bei seiner Deutung auch eine offene Frage bleibt, wie später so ganz andere Gedanken, als es die ursprünglichen waren, sich mit der Abendmahlsfeier verbunden haben. Gerade bei Spittas Auffassung fällt dies besonders auf. Es tritt uns scharf die Kluft entgegen, in der für die moderne Forschung der ursprüngliche Vorgang und die spätere Feier auseinanderfällt. Es ist schließlich etwas ganz Verschiedenes: Dort der Hinweis auf Herrlichkeit, hier der Gedanke an Leiden und Sterben; dort die Erwartung der endlichen Vollendung und äußeren Seligkeit, hier die Hervorhebung des inneren Besitzes und der Seelengemeinschaft mit Jesus? Lassen sich beide Vorstellungsideen überhaupt noch in Einklang miteinander bringen?

IV.

Wir kommen damit noch auf die dritte Frage, die wir uns vorlegen wollten, bei der Würdigung der modernen Auffassungen des Abendmahlsproblems. Die dritte Frage lautete: wie erklärt sich das eigentümliche Verhältnis, das unter diesen Umständen besteht zwischen der sogenannten historischen Feier, das ist der Feier, die Jesus gehalten hat und der urchristlichen Praxis, das ist dem, was die erste Christenheit daraus gemacht hat? Wie stellt sich der Weg dar von dem Tatbestand zu der späteren Auffassung? Von den meisten wird, wie wir schon sagten, hierbei vor allen Dingen Paulus ins Feld geführt. Seine zu dogmatischen Gedankenbildungen neigende Anlage, genährt durch die pharisäische Schulung, die er in der Vergangenheit erfahren hatte, hat auch hierin ihren entscheidenden Einfluß ausgeübt. Man braucht nur seine Ausführungen über das Abendmahl im ersten Kor.-Brief durchzulesen, man braucht nur an seine ganze Lehre von der Gemeinde als dem Leib Christi und an seine mystische Anschauung von dem Einwohnen des lebendigen Christus und seiner Gemeinschaft mit den Gläubigen zu denken, und man bekommt nach der Ansicht der Kritiker einen starken Eindruck davon, wie dieses Apostels Geist sich unmittelbar von dieser feierlichen Handlung angeregt und versucht fühlen mußte, sie auszudeuten und auszubauen, entsprechend dem wie es nachher

geschehen ist. Es bedurfte dazu keiner besonderen ausgesprochenen Absicht; es war das unmittelbar in dieses merkwürdigen Mannes Geistesdisposition gegeben.

Aber auch die Gestalt des Paulus genügt nach der Meinung vieler nicht zur Erklärung jenes Werdeprozesses. Es müssen noch andere Umstände hinzugetreten sein. Überhaupt machen es ja nach der modernen Anschauung nicht die Persönlichkeiten in erster Linie, sondern die Verhältnisse. Die äußere Sachlage übt vornehmlich einen Einfluß aus. Sie hat auch auf die Gestaltung dieser Feier bestimmend eingewirkt. Es kommt hier vor allem die Situation in Betracht, wie sie durch den inzwischen eingetretenen Tod Jesu geschaffen war. Mit ihm veränderte sich das ganze Bild für die Jünger vollständig mit einem Schlage, und erhielt ihre Gedankenwelt, soweit sie sich auf den Heiland und das, was sie in ihm besaßen, bezog, eine durchgehende Wandlung. So urteilte schon David Fr. Strauß.[1]) Das was auch dieser Kritiker allein als historisch gelten läßt, ist das eschatologisch gefaßte Schlußwort beim Becher: ich werde davon nicht mehr trinken, bis ich ihn neu trinken werde in meines Vaters Reich." So wie dies Wort bei Lc. (22, 18) sich an die Erklärung anschließt, daß er das Passah nicht mehr genießen werde als bis zu seiner Erfüllung im Gottesreich, so ist wohl auch ursprünglich unter dem *γένημα τοῦ ἀμπέλου* (Gewächs des Weinstocks) nicht Wein überhaupt, sondern speziell der Passahtrunk zu verstehen gewesen. „Von Mahlzeiten im messianischen Reich, bemerkt Strauß, sprach Jesus gemäß den Vorstellungen seiner Zeit öfters, und so mag er erwartet haben, daß in demselben namentlich das Passahmahl werde mit besonderer Feierlichkeit begangen werden. Wenn er nun versichert, dieses Mahl nicht in diesem, sondern erst in jenem Aeon wieder zu genießen, so liegt darin erstens nicht, wie, wenn er von Essen und Trinken überhaupt spräche, daß schon in den nächsten Tagen, sondern nur, daß vor Ablauf eines Jahres das Verweilen in dieser vormessianischen Weltordnung für ihn ein Ende haben werde; dieses Ende aber muß er zweitens sich keineswegs durch seinen Tod, sondern kann sich auch dasselbe durch den Eintritt des messianischen Reichs herbeigeführt gedacht haben." Dies ist dasjenige, was sich nach Strauß allenfalls als Gedanke Jesu feststellen läßt. Was sich daraus als die Hauptsache ergibt, ist dies, daß die eigentümliche Wandlung und Umkehrung, welche der Gedanke Jesu in der urchristlichen Anschauung erfahren hat, einzig und allein bedingt ist

[1]) Vergl. David Fr. Strauß: Das Leben Jesu (erste Aufl.) Bd. 2 S. 441 ff.

durch die inzwischen eingetretene Tatsache seines Todes. Dies rief die große Umwälzung in der Vorstellungswelt der Jünger hervor und übte auch eine entscheidende Einwirkung aus auf die Anschauungen, die sich mit der Erinnerung an dies letzte Mahl Jesu verbanden. Der Tod Jesu hat die nähere Ausgestaltung dieses Ideenkreises zur Folge gehabt.

So schon Strauß. Ihm schließen sich in dieser Beziehung manche andere an, so u. a. auch Spitta, der gleichfalls der Ansicht ist (S. 292 ff.), daß mit dem Tod Jesu die in Analogie zu dem Passahmahl gesetzte Feier notwendig ein neues Verständnis finden mußte, und nun erst die Worte vom Leib und Blut eine Beziehung auf das Leiden erhielten.

Anderen genügt auch dies Verständnis noch nicht. Wie kommt es, so fragt W. Brandt in seinem Werk über die evangelische Geschichte und den Ursprung des Christentums zu der Beziehung auf das Passah? Christus hat sie nicht seiner Stiftung geben können. Für ihn lag der Gedanke an das Passah fern. Darin sind sich im Gegensatz zu Strauß fast alle Kritiker einig.[1]) War es doch gar nicht der Passahtag, an dem er mit seinen Jüngern das letzte Mahl hielt. Und doch ist unbedingt in der ersten Gemeinde der Vergleich mit dem Passahmahl von grundlegender Bedeutung. Schon die eine Aussage des Apostels Paulus, der doch sonst mit dem Passahgedanken nichts weiter zu tun hat, deutet darauf hin (1. Kor. 5, 7): *καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη χριστός* (denn auch als unser Passah ist Christus geschlachtet worden). Wie kam es zu dieser Anschauung? Brandt will (S. 297) die zeitgeschichtlichen Ereignisse mit in Betracht gezogen wissen. Er weist auf die entscheidende Bedeutung hin, die für die Entwicklung des Judentums und damit auch des Christentums das Jahr 70 gehabt hat. Die Zerstörung Jerusalems brachte es mit sich, daß von da an wegen des Fehlens des Lammes, weil dieses ja nur an der Opferstätte geschlachtet werden durfte, Brot und Becher die vornehmsten Ingredienzen des jüdischen Passahmahles bildeten. Erst dadurch war die Ähnlichkeit mit dem Herrenmahl der Christen groß genug, um es im Rahmen der jüdischen Feier zur Darstellung zu bringen. Die Evangelisten lassen unter diesen Verhältnissen Jesus das Passah begehen, nicht wie es zu seiner Zeit, sondern so wie es in ihren Tagen gefeiert wurde.

Doch selbst dies ist einigen noch nicht ausreichend. Sie glauben

[1]) Von anderen wird hierbei auch einfach das Passah der Diaspora in Betracht gezogen (Götz S. 138).

die Kreise noch weiter ziehen und noch ferner liegende Gebiete mit in die Untersuchung hineinnehmen zu müssen. Die große religionsgeschichtliche Forschung, welche in jüngster Zeit immer mehr in Aufnahme gekommen und nicht mehr fern davon ist, sogar auf theologischem Gebiet die Herrschaft zu erringen, hat sich auch unseres Stoffes angenommen und ist eifrig am Werk, die Lücken, welche die bisherige Untersuchung gelassen haben soll, auszufüllen. Aber gerade an unserem Gegenstande läßt es sich klar machen, welche Gefahren und Verkehrtheiten diese Forschung mit sich bringen kann, weil sie so schwer imstande ist, die Grenzen zu erkennen, die ihr gesteckt sind, und weil sie noch nicht den für sie unentbehrlichen Maßstab gefunden hat, an dem sie ihre vermeintlichen Ergebnisse zu kontrollieren vermag. In bezug auf unsere Frage hat wohl den ersten Anstoß mit Eichhorn gegeben, dem ja auch sonst in dieser Beziehung mannigfache Anregungen zu verdanken sind. Wir redeten schon von seiner Skepsis unserem Gegenstande gegenüber, daß er es gleichsam aufgibt, ein völlig klares Bild des historischen Tatbestandes zu gewinnen. Aber diese Skepsis ist auch für ihn der Anlaß zu einem weiteren Postulat, nämlich zu dem, „daß, da es ausgeschlossen erscheint, auf Grund der vorhandenen Berichte die historische und die später wiederholte Feier zu begreifen, eine neue von unseren Textzeugnissen unabhängige Tatsache das Datum liefern muß, welches den Ausgangspunkt der uns unverständlichen Entwicklung kenntlich macht." Und zwar meint er, daß es gelingen müßte, in der gnostischen Gedankenwelt ein sakramentales Essen nachzuweisen, welches das Vorbild des Abendmahls abgeben könnte. Gelingt dies nicht, so lautet sein Schlußurteil, dann muß auf ein Verständnis der historischen Feier und ihrer Entwicklung zur Gemeindefeier endgiltig verzichtet werden. Eichhorn glaubt also in den gnostischen Gedankenkreisen das fehlende Element ausfindig machen zu können; und er bleibt auf diese Weise mit seinen religionsgeschichtlichen Streifzügen noch in vernünftigen Bahnen.[1])

Ebenso ist es unbedingt gerechtfertigt, wenn wie es sonst geschieht, die jüdische Passahfeier des näheren zum Vergleich heran-

[1]) Vergl. a. a. O. S. 30 f. Und zwar meint Eichhorn gnostisch hier nicht im landläufigen Sinn der Kirchengeschichte. Er denkt an orientalisch-gnostische Kreise. Zu beachten ist, was Clemen dagegen anführt, besonders auch nach der Seite, daß dies Postulat Eichhorns, wie er selber zugibt, bloß ein Postulat ist und kein Beweis (s. Clemen, der Ursprung des heiligen Abendmahls, Hefte zur „Christl. Welt" Nr. 37).

gezogen wird. Selbst das kann vielleicht als nicht ganz fernliegend beurteilt werden, was wir von den griechischen Mysterien erfahren. Aber unerträglich wird diese religionsgeschichtliche Methode, wenn sie glaubt, alles in Beziehung zueinander setzen zu müssen und zwar dabei auch solches berücksichtigt wissen will, was Anklänge auch nur der äußerlichsten Art aufweist, ja nicht einmal Anklänge, sondern was nur rein formalistische Ähnlichkeitsmomente darbietet bei ganz verschiedenen Gedanken. Charakteristisch ist in dieser Beziehung für unser Thema, was der Göttinger Privatdozent, Heitmüller, in seiner Abhandlung über Taufe und Abendmahl bei Paulus zutage fördert. Urteilen Sie selber! Nur ein Beispiel! H. kommt auch zu dem Resultat, daß die Sakramentsanschauungen des Heidenapostels und des Urchristentums ihre Wurzeln und Parallelen nicht in der Predigt Jesu, und vermutlich auch nicht in einer Stiftung durch ihn haben. Es erhebt sich darum auch für ihn die Frage, ob sie in der Jesus-Gemeinde original gewachsen und einzigartig seien, oder ob sie ihre Wurzeln in der außerchristlichen Religionsgeschichte haben. Die Frage wird von ihm des näheren so formuliert: Finden sich außerhalb des Christentums Erscheinungen und Anschauungen, die mit der paulinischen Herrenmahlsanschauung verwandt sind? Zur Beantwortung dieser Frage wird folgendes Beispiel angeführt (S. 40): „Von den Azteken, dem herrschenden, relativ hoch zivilisierten Stamme der Mexikaner wird eine eigentümliche Sitte von Menschenopfern berichtet. Kriegsgefangene, die zum Opfer ausersehen waren, erhielten den Namen der betreffenden Gottheit, trugen ihre Kleider, wurden eine Zeitlang mit allen Attributen versehen und mit Ehren umgeben, die man sonst der Gottheit erwies, bis sie am Tage des Festes in der rohesten Weise geschlachtet und von den Verehrern verzehrt wurden. Dabei lag die Vorstellung zugrunde, daß in dieser Zeit der Identifizierung mit der Gottheit die Opfer mit den Kräften und dem Wesen derselben erfüllt, mit ihr gleichsam konsubstantiiert würden. Darin lag die Kraft des Segens". Dies Beispiel soll zum Verständnis der paulinischen und altchristlichen Anschauung vom *δεῖπνον κυριακόν* verhelfen! H. verwahrt sich zwar etwas naiv mit besonderem Nachdruck dagegen, als wolle er die Gedankenwelt eines Paulus von diesen und ähnlichen Erscheinungen abhängig machen. Aber er bekräftigt doch, daß für ihn beide Größen in die gleiche religionsgeschichtliche Kategorie gehören, daß die derben Striche und grellen Farben dort uns die feinere Zeichnung des Herrenmahles hier verstehen und würdigen zu lehren vermögen. Jene Bilder geben die

Folie ab, auf der das Herrenmahl sich abhebt; sie enthalten die Vorstellungswelt des Herrenmahles in primitivster Form und deshalb durchsichtigster Gestalt. Das ist also das Resultat, zu dem dieser Kritiker gelangt ist![1]) Dies Ergebnis spricht für sich allein, resp. gegen sich. Ist es Zufall, daß es am Ende unserer Betrachtung steht? Wir sind im Lauf derselben einfach dem Entwicklungsgang nachgegangen, so wie ihn die moderne geschichtliche Forschung nach unserer Auffassung in bezug auf den hier zur Behandlung stehenden Gegenstand zu verzeichnen hat. Schritt für Schritt haben wir sie gleichsam zu begleiten versucht. Sollte es uns nicht zu denken geben, und sollte darin nicht in gewisser Weise ein Urteil über diese Methode enthalten sein, daß dies der Endpunkt ist, auf den sie hinausläuft, gleichsam die äußerste, notwendige Konsequenz derselben?

V.

Es drängt sich uns damit die große entscheidende Schlußfrage auf: wie stehen wir zu dieser Art Forschung, die der gegenwärtigen Kritik, wie sie auch am Abendmahl des Neuen Testaments geübt wird, charakteristisch ist? Welches Urteil haben wir zu fällen? Bei der kurz bemessenen Zeit ist es natürlich ausgeschlossen, alles zu berühren, was zur umfassenden und endgiltigen Erledigung dieser Frage gehören würde, zumal es dann auch unsere Aufgabe wäre, auf alle Einzelheiten von neuem einzugehen und sie noch einmal in unserem Sinne zu erörtern. Das ist hier aber unmöglich. Gestatten Sie darum, daß ich in aller Kürze einen einzigen und zwar wie mir scheint den entscheidenden Hauptpunkt heraushebe und zur Diskussion stelle. Er vermag vielleicht ein wenig Licht in das Dunkel zu bringen.

Schon verschiedentlich haben wir dem Bedenken Ausdruck gegeben, ob der Ausgangspunkt, den die geschichtliche Forschung in bezug auf das Abendmahl gewählt hat, der richtige, ja ob er überhaupt angängig und haltbar sei. Dies Bedenken läßt sich nun näher präzisieren. Eine Beobachtung tritt hinzu, die wir die ganze Zeit über zu machen Gelegenheit hatten. Sie geht auf die ängstliche Scheu, mit der es vermieden wird, Jesus beim Abendmahl

[1]) Der für Paulus entscheidende Unterschied zwischen *πνεῦμα* und *φύσις* (Geist und Natur) wird hier völlig verwischt, ebenso bei Erörterung des paulinischen Taufgedankens (S. 10 ff.) Auch die Ausführungen S. 17 ff. vermögen nicht davon zu überzeugen, daß Ethisches und Naturhaftes von dem Apostel nicht klar auseinander gehalten werde. Die Aussagen 1. Kor. 15, 35 ff. geben hier den Ausschlag.

in bestimmter Weise von seinem Tode reden zu lassen. Es erscheint als ein apodiktisches Urteil, das ein für allemal gilt, daß Jesus nicht habe in dieser unverhohlenen Art sein Ende voraussagen und vor allem daß er nicht habe auf das Verständnis seiner Jünger in der Weise rechnen können, wie es nach den neutestamentlichen Berichten vorausgesetzt werde. Die Schwierigkeiten, welche in dieser Beziehung immer wieder von den Kritikern hervorgehoben werden und ihnen arg zu schaffen machen, sind allerdings nicht gering, und wir dürfen sie nicht unterschätzen. Aber sind es diese Schwierigkeiten vor allen Dingen, welche ihr Urteil bestimmen, so zeigt sich uns sofort, daß auch sie keineswegs, wie sie in Selbsttäuschung vorgeben, bei dieser Art Arbeit rein historisch von der objektiven Textbetrachtung ausgehen. Ein dogmatisches Interesse herrscht vor und gibt, den Forschern meist unbewußt, den entscheidenden Maßstab für ihre Untersuchung ab. Denn erwägen wir diese Schwierigkeiten näher, welche sind es? Folgende stehen im Vordergrund: Hat Jesus wirklich seinen Tod so bestimmt voraussagen können? Spricht nicht die Gethsemaneszene dagegen, da er ja noch immer die Möglichkeit offen hält, daß dies schwerste Leiden an ihm vorübergehen möchte? Und wiederum konnten die Jünger es fassen, wenn er in dieser Weise von seinem Ausgange mit ihnen redete? Standen sie einem solchen Worte nicht wie einem dunkelen Rätsel gegenüber? Noch dazu wenn er sich ihnen zum Genuß darbot! War es nicht gänzlich ausgeschlossen, daß sie auch nur etwas davon begriffen? Und ist es wahrscheinlich, daß Jesus eine solche entscheidende Aussage tat und eine so wichtige Handlung vollzog, für die den Jüngern damals noch der Sinn völlig fehlte? Ja, was die Selbstdarbietung betrifft, ist es überhaupt angängig, daß Jesus sich selbst sollte dargeboten haben, noch ehe er den Tod erlitten hatte? Wie war er dazu imstande und wie hatte er ein Recht dazu? Ebenso der darin enthaltene Opfergedanke — ist es nicht höchst eigentümlich, daß Jesus sonst niemals diesem Gedanken Ausdruck gegeben hat, abgesehen vielleicht von der umstrittenen Stelle Mc. 10, 45? Und wenn sich allenfalls auch in seinem Munde die Opferidee halten ließe, muß nicht den Seinigen als Juden der Gedanke an einen derartigen blutigen Opfergenuß ein Greuel gewesen sein? Wie kam auch Jesus selbst dazu, seinem Tode diese Heilsbedeutung beizumessen, wo derselbe doch eher dazu angetan war, alle anderen Gedanken in ihm zu erwecken? Und liegt schließlich nicht auch ein Widerspruch vor, wenn die Jünger sollen mit dem Abendmahl die Verkündigung von des Herrn Tod verbinden,

also es gleichsam als ein Gedächtnismahl in Erinnerung an sein Hinscheiden halten, und sie dabei doch glauben, ihn als den Gegenwärtigen und Lebendigen zu haben und zu halten? Wie reimt sich dies miteinander?

Das sind ungefähr die Gedanken, welche die Modernen in bezug auf dieses Hauptproblem beschäftigen. Sie sind für sie so gravierend, daß schon ihretwegen Bedenken gehegt wird, an den neutestamentlichen Berichten als authentischen und historischen Zeugnissen festzuhalten. Alle diese Erwägungen lassen sich natürlich nicht im einzelnen besprechen. Es ist das aber auch nicht nötig. Sie haben einen Einheitspunkt. Sie treffen in der einen großen Grundfrage zusammen, in der Frage, für was sich Jesus selber gehalten, als was er sich selber angesehen und ausgegeben habe. Wie hat Jesus die Beziehung seiner Gabe und seiner Botschaft zu seiner Person bestimmt? Wie weit hat er das Heil an seine Erscheinung gebunden und von seiner Existenz abhängig gemacht? Die Beantwortung dieser Frage ist entscheidend. Sie gibt erst den Schlüssel an die Hand zur Lösung des Abendmahlsproblems. Und sie ist auch für die Entwicklung der modernen Forschung in dieser Hinsicht von grundlegender Bedeutung gewesen. Es hat auf dieselbe unmittelbar verhängnisvoll einwirken müssen, daß über die Messiasanschauung Jesu von dieser Seite ein non liquet ausgesprochen ist.

Die Messianität Jesu und zwar des näheren das Messiasbewußtsein Jesu wird in der Gegenwart von den einen völlig negiert, von den anderen als höchst problematisch oder völlig unwichtig in den Hintergrund geschoben. Sie wird negiert in dem doppelten Sinne, daß Jesus weder der Messias gewesen ist noch es hat sein wollen. Die Messiasidee hat nichts mit ihm zu tun. Oder sie wird in den Hintergrund gedrängt, dadurch daß ihr ein ausschließlich eschatologischer Sinn verliehen wird. Jesus soll selbst geglaubt und vorausgesagt haben, daß er erst im zukünftigen Äon als der Messias auftreten und sein messianisches Reich stiften werde. Ist das aber der Fall und steht es tatsächlich so mit der Messiasidee, dann wird die Selbstverkündigung Jesu ihres eigentlichen Inhalts beraubt. Denn mit dem Messiasausspruch ist Jesu eigene Beziehung seiner selbst zu seiner Botschaft ausgesagt. Dann wird es auch sofort weiter klar, daß mit den Abendmahlsberichten nichts mehr anzufangen ist. Das Verständnis für diese heilige Handlung muß verloren gehen, und es ist ausgeschlossen, unter diesen Umständen noch die Gedanken, welche die neutestamentlichen Zeugnisse

darbieten, als ursprüngliche, authentische, d. h. als solche anzusehen, die tatsächlich Jesus angehört haben. Ein Ergebnis zieht das andere unmittelbar nach sich.

Gelingt es uns aber nun im Gegensatz dazu, die Messiasidee als für Jesus zu Recht bestehend zu erweisen, und gelingt es uns, den ganzen Reichtum festzuhalten und auszuschöpfen, den dies Selbstzeugnis Jesu nach den Evangelien in sich birgt, so erhalten wir auch die Möglichkeit, die vorher erwähnten Schwierigkeiten zu heben. Von der recht verstandenen Messiasidee aus wird es begriffen, was das heißt, daß er sich selbst dargeboten habe — denn als an den Messias ist das Heil an ihn gebunden und wird es nur im engen Anschluß an ihn und in der Gemeinschaft mit ihm genossen.[1]) Von der Messiasidee aus fällt ein Licht auf den Opfergedanken im Anschluß an Jes. 53 – der Messias gibt sich selbst dar und besiegelt den Willen des Vaters, indem er der Sünde ganze Bosheit enthüllt und dadurch richtet, und zugleich Gottes unerschöpfliche Liebe zur höchsten Erkenntnis bringt. Mit der Messiasidee ist es auch unmittelbar gegeben, daß Jesus die Abendmahlsfeier in Gedanken in Beziehung gebracht hat zur Passahfeier, ganz abgesehen davon ob er dies Mahl gehalten habe zur Zeit des herkömmlichen Passahs oder, wie es uns nach dem Bericht des Johannes-Evangeliums wahrscheinlicher ist, den Abend vorher.[2]) Beide Akte sind unter sich verbunden durch den Gedanken an Gottes grundloses Erbarmen, durch das allein dem Menschen

---

[1]) Zu beachten ist, was der Begriff „mein Leib" in Jesu Munde zu bedeuten hat. Leib ist die ganze Person (vergl. Seeberg a. a. O. S. 20). Unterscheidet er sich in dieser Hinsicht stark von dem andern des Fleisches? Der letztere legt nur noch einen stärkeren Nachdruck auf die historisch-irdische Daseinsweise der Erscheinung Jesu. Das Wort ist zum Verständnis zu vergleichen: ich bin das Brot des Lebens (Joh. 6, 48).

[2]) Der Verlauf der Passahfeier ist zu vergleichen, wie sie am kürzesten Seeberg a. a. O. S. 9 beschreibt, und wie sie ausführlicher R. Schäfer (a. a. O. S. 176–191) bespricht. Auf die Frage, ob wirklich und weshalb Jesu einen Tag vorher das Passah gehalten hat und hat halten dürfen, hat hier natürlich nicht eingegangen werden können. Die Erwägung taucht immer wieder von selbst auf, ob dafür nicht zum Teil haben rein äußere Praktischkeitsgründe und Raumfragen bestimmend sein können. Trotz der energischen Zurückweisung, welche wiederum Schmiedel a. a. O. S. 141 dieser Vermutung zuteil werden läßt, ist doch zu überlegen, falls die Nachricht des Josephus richtig ist (bell. jud. VI 9, 3), daß zu einem Passahfeste 2 700 000 Personen in Jerusalem versammelt gewesen sind – abgesehen von den Unreinen – wie diese alle an einem Tage zu gleicher Zeit das Passah gefeiert haben, und wie die dazu notwendige Zahl von Lämmern an jenem Tage geschlachtet worden ist.

Errettung und Erlösung wird.[1]) Soweit ferner den Jüngern die Messiasidee damals in ihrer vollen, reinen Wahrheit zugänglich war, haben sie auch Jesu Handeln zu würdigen gewußt. Soweit sie ihnen erst später aufging, erschloß sich ihnen auch erst nachher für Jesu Wollen der Sinn. Wir müßten also die Messiasidee des näheren besprechen, wollten wir ein abschließendes Urteil gewinnen über die zuerst erörterten modernen Auffassungen.[2]) Wir müßten zeigen, wie es gerade die Messiaskundgebung war, die Jesus aus der Verborgenheit in die Öffentlichkeit führte. Zuerst diese seine Würde verhüllend, hat er allmählich den Schleier von ihr fortgezogen und hat er am Abschluß seines Lebens sich in seiner vollen Glorie vor dem Volk sowohl bei seinem Einzug in Jerusalem wie auch vor seinen Jüngern, hier gerade in der Stille des Abendmahlssaales, dargestellt. In den Zusammenhang mit der Geschichte Jesu ist die Abendmahlsfrage zu stellen, und von ihm aus ist allein dieselbe zu erledigen. Das hat auch der eine Kritiker, der schon erwähnte Straßburger Privatdozent, Albert Schweitzer, mit feinem Verständnis herausgefunden und zur Geltung gebracht, da er sein Werk zu veröffentlichen begann: das Abendmahl im Zusammenhange mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums. Die Hauptsache dabei wäre allerdings, zu zeigen, wie Jesu Messias-

bewußtsein seine Deutung und nähere Bestimmtheit erfährt von

[1]) Gerade weil sich für die Jünger mit der Messiasidee umfassend der Heilsgedanke verband, war für sie hierin nicht nur das Recht, sondern auch der Anlaß zur Wiederholung als einer ihnen die Heilsgabe bestätigenden gegeben, sei es nun, daß, was größere Wahrscheinlichkeit hat, diese von vorneherein eine von Jesus gewollte und angeordnete war, sei es, daß sie sich lediglich aus dem Bedürfen der Gemeinde ergab. Auch das wird sich von da aus in Rücksicht auf die Größe und Wichtigkeit des Heilsgedankens verständlich machen lassen, daß die Wiederholung nicht auf das eine Mal im Jahr beschränkt blieb, sondern eine häufige, ja tägliche wurde und sich mit den Agapen verband. Dies letzte Moment macht allerdings die Hauptschwierigkeit aus und bildet den entscheidenden Einwand gegen die Beziehung auf das Passah: das tägliche Feiern in der ersten Gemeinde. Doch ist es nicht noch mißlicher, gerade in bezug auf diese häufigen Feiern in späterer Zeit die Passah-Deutung angewandt sein zu lassen, lediglich in Rücksicht auf den Todestag Jesu? Der umgekehrte Prozeß von dem Passahmahl zur regelmäßigen Feier erscheint da, was auch Spitta dagegen bemerkt (a. a. O. S. 264), begreiflicher. Die Entwicklung ist eine ähnliche, wie die vom jüdischen Sabbat zum christlichen Sonntag.

[2]) Die enge Berührung mit Spittas Anschauung liegt auf der Hand. Namentlich der von ihm neu aufgewiesene Gedanke des Messiasmahles kann auch so seine gute Verwendung finden. Der Unterschied bleibt dabei bestehen und geht namentlich nach der Seite, daß Spitta die Messiasidee ausschließlich eschatologisch wertet.

seinem Gottesbewußtsein aus. Mit dem Verständnis dessen, wer der Gott war, den er predigte, ergibt sich das Verständnis, wer er selber sein wollte. Wer den Gott kennt, den er brachte, der weiß erst, wer er war, und der vernimmt auch erst einiges davon, was seine Abendmahlsfeier zu bedeuten gehabt hat. Der Ausgangspunkt ist mithin im Gegensatz zu dem von der modernen Forschung vermeintlich gewählten ein rein dogmatischer. Es ist der Gottesgedanke, resp. das Gottesbewußtsein Jesu.[1])

[1]) In der Diskussion wurde der Wunsch laut, daß dieser letzte Teil, der die Messiasanschauung Jesu als das entscheidende Moment andeutungsweise bespricht, eine ausführlichere Behandlung erführe. Ich habe dennoch geglaubt davon Abstand nehmen zu müssen, einmal weil sonst die Form des Vortrages verlassen wäre, und dieser Frage eine selbständige Abhandlung gebührte, sodann weil das Wichtigste und zum Verständnis Notwendige auch in dem anderen Vortrag über das Messiasbewußtsein Jesu gesagt ist.

Das Messiasbewußtsein Jesu.

Vortrag, Juli 1904.

Es ist nicht unnötig, über das Messiasbewußtsein Jesu sich zu unterhalten. Es ist das die Frage, welche in unseren Tagen auf dem Gebiet der Geschichte Jesu im Mittelpunkt der Diskussion steht, und die aufs ernsteste und intensivste die Gemüter aller Interessierten beschäftigt. Hat Jesus sich selber für den Messias gehalten und als solchen ausgegeben? Hat er die Messiasidee des jüdischen Volkes auf sich angewandt? Und welchen Gebrauch hat er davon gemacht? In welcher Weise hat er diese Vorstellung verwertet? Ja, welche Vorstellungen hat er vor allem selber damit verbunden?

Es ist nicht zufällig, daß diese Frage jetzt vor allen Dingen zur Verhandlung steht. Es mußte so kommen. Es hat das im Lauf der Dinge gelegen. Ja, es läßt sich diese Frage mit gutem Recht als die Spitze der Entwicklung bezeichnen, welche die sogenannte Leben Jesu-Forschung bis auf unsere Tage durchgemacht hat. Es ist das einfach die natürliche, folgerichtige Konsequenz der bisherigen Bearbeitung dieses Gebietes und der sich daran anschließenden Untersuchungen. Lassen Sie mich Ihnen das zuerst kurz vergegenwärtigen, damit wir uns von da aus klar werden über die Bedeutung, welche dieses Problem hat, und zugleich von welchen Gesichtspunkten aus es aufgestellt und angefaßt ist. Wir erfahren dabei auch, welches für uns die entscheidenden Punkte sind, die es nach dieser Seite hin zu beachten gilt.

Drei *Hauptphasen* sind es, welche die Bewegung zu verzeichnen hat, die sich mit der Behandlung der Geschichte Jesu verband. Es ist eine Bewegung gewesen, die sich als von der Dogmatik zur Geschichte gehend charakterisieren läßt. Als zuerst der Gedanke auftauchte und ernstlicher erwogen wurde, die Geschichte Jesu zu zeichnen — es war am Anfang des vorigen und zum Teil am Ende des vorhergehenden Jahrhunderts — da wurde die Frage vor allem erhoben, ob es überhaupt anginge, Jesus als Glied der Geschichte zu betrachten und vorzuführen, und wieweit das möglich sei. Wieweit ist Jesus als *Objekt* der geschichtlichen Forschung in Betracht zu ziehen? Wieweit ist er auf diese Weise zu erfassen?

Ja, noch mehr! Die Erörterung erstreckte sich auch dahin und spitzte sich auf die andere Frage zu: Hat es überhaupt einen Wert, die Geschichte Jesu festzustellen und seine Person, wie sein Leben geschichtlich zu fixieren? Hat der äußere Verlauf desselben etwas für die Entstehung und Entwicklung des Christentums zu bedeuten gehabt? Oder ist es die Idee gewesen, die sich mit Jesu Person und Erscheinung verband, und die als der entscheidende Faktor und die treibende Kraft beurteilt werden muß. David Friedrich Strauß fällte die Entscheidung: es ist die Idee; sie allein ist in Betracht zu ziehen; von der Person und Geschichte Jesu kann gänzlich abgesehen werden, zumal der Grundsatz gilt, daß es nicht die Art der Idee ist, ihre Fülle in ein Individuum auszugießen, sie also nur als allmählich sich entwickelnd und ausgestaltend vorgestellt werden muß. Damit war der Gegensatz festgestellt zwischen dem Christus des Glaubens und dem Jesus der Geschichte. Diesem positiven Resultat entsprach aber ein negatives und diente ihm gleichsam zur Unterlage, nämlich die eingehende Herausstellung der Unbrauchbarkeit der Evangelien als Quellen. Widerspruchsvoll in sich wie sie sind, und gefärbt durch den Geist einer späteren Zeit können sie nicht den Anspruch erheben, uns ein geschichtliches Bild von Jesus zu geben. Würden wir zusehen, was sich als unbedingt gesichert und allgemein verbürgt von Jesu Erdenwandel feststellen ließe, es würde sich ein höchst dürftiges Material ergeben. Das war das Urteil von Strauß. Gerade in Rücksicht auf dieses Urteil und die darin mit Recht betonte Schwierigkeit, ist es verständlich, daß sich nun in der zweiten Phase das Interesse vornehmlich den Quellen zuwandte, den Evangelien, und der energische Versuch gemacht wurde, das aus ihnen gewinnbare Bild des Urchristentums zu fixieren. Es begann unter der Ägide Chr. Ferd. Baur's und seiner Tübinger Schüler die großartige Arbeit der Quellenforschung, mittelst der diese Evangelien nach allen Seiten hin untersucht und bis ins einzelne seziert wurden, und bei der es schließlich wohl keine Möglichkeit mehr gab inbetreff des Verhältnisses derselben zueinander, die nicht des näheren erwogen und als Hypothese aufgestellt wurde. Litt diese Arbeit namentlich in den ersten Stadien darunter, daß sie vom dogmatischen Standpunkte aus unternommen wurde und in das bestimmte Schema des Hegelschen Geschichtsbildes eingezwängt werden sollte, so hatte sie doch unbedingt das Gute, daß sie einmal das ungeheure Material sichtete, welches vorlag, und sodann daß sie immer mehr die Sehnsucht erweckte nach einer geregelten, im einzelnen sicher und stetig vorwärts schreitenden ge-

schichtlichen Methode. Nach ihr gingen aller Blicke aus, und auf sie richtete sich in entscheidender Weise das Bestreben in der dritten Phase, unterstützt und getragen dadurch, daß im allgemeinen der geschichtliche Sinn, das Verständnis für die geschichtlichen Realitäten gewachsen war und andauernd zugenommen hatte. Das ist für die neueren und neuesten Forschungen auf diesem Gebiet charakteristisch. Geht auch in unserer Zeit die Quellenfrage immer noch weiter, so ist sie doch in den Hintergrund getreten, teils weil man glaubte, zu einem gewissen gesicherten Resultat gekommen zu sein — es ist bisweilen sogar rührend anzusehen, mit welcher Zuversichtlichkeit dieser Glaube vertreten wird; es gehört wirklich ein starker Glaube dazu — teils weil man skeptisch gesonnen es schließlich aufgegeben hatte, zu einem endgiltig formulierten, allerseits feststehenden Ergebnis zu gelangen. Das synoptische und johanneische Problem steht nicht mehr im Mittelpunkt der Erwägungen. Die Geschichtsbetrachtung selbst ist von neuem an die erste Stelle getreten, und zwar ist das deutliche allgemeine Bestreben zu beobachten, vollen Ernst mit derselben zu machen und sie mit aller Energie durchzuführen. Das gilt nun vor allem in der Weise, daß das Christusbild, um das es sich dabei ja handelt, von dem Hintergrund aus beleuchtet und verstanden werden soll, zu dem es gehört und von dem aus allein es zu begreifen ist. Ist es schon etwas Großes, daß in der Weise sich in unseren Tagen bei diesen Erwägungen und Fragen das Interesse wieder auf die Person Jesu konzentriert hat, und die Forscher bei der Arbeit am liebsten bei ihm weilen — wie denn in unserer Zeit all' die unzähligen Einzeluntersuchungen sich nicht zum seltensten mit dem, was von seiner geschichtlichen Person gilt, beschäftigen — so ist es auch ein nicht kleiner Gedanke, ihn im Rahmen seiner Zeit zu betrachten und ihn als Kind seines Volkes, wie seiner Generation kennen zu lernen. Jesus ist keine zeitlose Erscheinung gewesen, und tritt er uns auch als der übergeschichtliche entgegen, der für alle Völker und für alle Zeiten seine entscheidende Bedeutung hat, darum ist er doch auf der andern Seite nicht der ungeschichtliche, der frei wäre von aller geschichtlichen Bedingtheit und Eingeschränktheit. Von dieser Erkenntnis aus ist mit Freuden die Tatsache zu begrüßen, daß mit solchem Nachdruck in der Gegenwart darauf hingearbeitet wird, den rechten Einblick in die Zeitgeschichte zu gewinnen, das ist in die Geschichte der Periode, welcher Jesus selber angehört hat, und sich so eine klare, deutliche Vorstellung zu verschaffen von dem Milieu, aus dem er emporgewachsen ist, und von der Um-

gebung, in die er hineingestellt war. Nach zwei Seiten geht naturgemäß diese Arbeit auseinander. Einmal muß sich, um dies Ziel zu erreichen, das eingehende Studium jener Zeit selbst zuwenden. Es muß versucht werden, die Epoche, in der Jesus gelebt hat, nach allen Seiten hin klarzulegen und dem Verständnis nahe zu bringen. Das Material häuft sich in dieser Beziehung von Tag zu Tag; ja wächst in's Ungeheure, seitdem zur zeitgeschichtlichen Forschung die religionsgeschichtliche getreten ist, und sich mit ihr verbunden hat. Dazu kommt dann das andere, daß nun zugesehen wird, wie sich die Person Jesu dieser Zeit einfügt, ob und inwieweit er von ihr abhängig ist, wie stark er in die Volksanschauung verwickelt ist, und unter dem Einfluß derselben gestanden hat. Das ist die andere Seite, welche bei dem geschilderten Unternehmen in Betracht kommt. Das ist das zweite, fast noch schwierigere Kapitel, das es dabei zu bewältigen gilt.

Sie erkennen nun schon, wie es gekommen ist, daß die Frage nach dem Messiasbewußtsein Jesu eine solche Wichtigkeit erlangt hat, und worin die Bedeutung derselben liegt. Es ist das zentrale Problem, das bei der Frage nach dem Verhältnis Jesu zu seiner Zeit im Vordergrund steht, und das für die Entscheidung derselben, wie wir sie beantworten zu müssen meinen, ausschlaggebend zu sein scheint.

Das wird uns im vollen Umfange klar, wenn wir uns vergegenwärtigen, welche bedeutsame Rolle in der Volksanschauung zur Zeit Jesu die messianische Erwartung gespielt hat. Unter dem Drucke der Fremdherrschaft in dem Gefühl der Gottesferne, das damals das Volksbewußtsein nicht weniger als die Theologie beherrschte, in der Furcht vor den unjüdischen, ja antijüdischen geistigen Einflüssen, insonderheit des Hellenismus, die mehr und mehr einzuschleichen suchten und eine immer größere Gewalt erlangten, war es da nicht nur zu natürlich, daß sich der Blick immer dringender, immer sehnsuchtsvoller auf die Zukunft als auf die Zeit richtete, da Gott sich von neuem zu seinem Volke bekennen und es heimsuchen würde, da er sich des Bundes erinnern sollte, den er mit dem Vater Abraham geschlossen, und sich des Samens desselben erbarmen möchte? Ist es da zu verwundern, daß sich die von Tag zu Tag wachsende Zukunftshoffnung in einer Weise steigerte, daß sie schließlich zu einer apokalyptischen Schwärmerei ausartete, von der uns die verschiedenen damals entstandenen Apokalypsen ein starkes Zeugnis geben? Der Tag wurde in glühenden Farben ausgemalt,

da Gott in eigener Person oder durch seinen Gesandten, seinen Propheten, seinen Messias, sein Reich aufrichten würde auf Erden, inmitten seines Volkes. Und dieser Gedanke ist es gewesen, der den Grundton bildete zu allem, was das Volk in jenen Tagen beschäftigte und bewegte. Es ist der Angelpunkt, um den sich das religiöse Leben und Denken des frommen Judentums jener Generation dreht. Denn wenn wir den andern Pol in Erwägung ziehen, um den sich in gleich starker Weise die Frömmigkeit damals bewegt, das so stark ausgeprägte, in's Maßlose gesteigerte gesetzliche Leben, so kommen wir auch auf jenes eschatologische Moment als die treibende Kraft dabei. Das sich selbst Überbieten, das eigentümliche sich nicht genug tun Können, das Fortschreiten von einer Forderung zur anderen, von einem Spezialfall zum anderen, das dort dem Gesetz gegenüber statthat, das fast geniale Raffinement, mit dem die einzelnen Möglichkeiten herausgesucht und besprochen wurden, es erklärt sich auch schließlich nicht anders, als von dieser Zukunftserwartung aus. Denn dieser Zukunftsgedanke war mit einem starken Vergeltungsgedanken verbunden. Gerade in Rücksicht auf das, was das Ende dieser Weltzeit bringen sollte, in dem heißen Wunsche, dann ein Bürger des Gottesreiches zu werden, und von dem Gedanken aus sich durch die sorgfältige Beobachtung des göttlichen Willens die Teilnahme an diesem Reich verdienen zu können und Gott zu veranlassen, im Gericht sich für den einzelnen zu entscheiden — gerade im Blick darauf ist diese strenge, fanatische Gesetzlichkeit zu begreifen, und wird es verständlich, wie diese einen derartigen Umfang annehmen konnte und sich immer mehr zuspitzte, bis in's Ungemessene hinein. Des Reiches glaubte man so noch sicherer zu werden. So sehen wir, wie diese Zukunftserwartung, zu welcher der Messiasgedanke in mehr oder weniger deutlicher Weise gehörte, im Mittelpunkt der Volksanschauung in jener Periode gestanden hat.

Und wie verhält es sich mit Jesus? Wie stellt sich Jesus dazu? In der Regel geht die Auffassung doch dahin, daß er den Anbruch dieser erwarteten neuen Zeit verkündigt, ja daß er sich selbst als den Bringer derselben angesehen habe, daß mit dem, was er zu bieten habe, sich die so lang gehegte Erwartung verwirklichte. Das war die allgemeine Ansicht, daß er sich selbst für den Messias gehalten und als solchen ausgegeben habe, wenn auch nicht sofort, sondern erst später, was hier noch nicht zu erörtern ist, und daß diese seine Selbstverkündigung schließlich das entscheidende Moment seiner Botschaft gebildet habe, sowie seines ganzen Auftretens.

Wir haben damit das doppelte Resultat gewonnen, welche grundlegende Bedeutung der Messiasgedanke für das Volk damals, wie für Jesus hatte — für das erstere allerdings nur im Zusammenhang mit der allgemeinen Zukunftserwartung. Diese Erkenntnis war der Anlaß für die nähere, gründliche Beschäftigung mit diesem Problem. Das war der Ausgangspunkt für die Erforschung desselben. Sie erkennen damit noch deutlicher die Wichtigkeit, die es hat.

Was allerdings so als allgemeine Ansicht galt, konnte nicht unbesehens hingenommen und als gesichert angesehen werden. Es bedurfte zum mindesten der genauen Nachprüfung. Ja, das Interesse erstreckte sich gerade auf diesen Punkt, auch nicht zum wenigsten aus dem Grunde, weil hier gerade im besonderen die Schwierigkeit empfunden wurde, Jesus im Verhältnis zu seiner Zeit zu beurteilen und den Grundsatz durchzuführen, ihn von da aus zu verstehen.

Jesus ein Kind seiner Zeit — leidet das Prinzip nicht am ersten an dieser Stelle Schiffbruch und läßt sich auch kaum mittelst eines noch so geschickten, künstlichen Verfahrens durchführen! Zeigt sich nicht eine unüberbrückbare Kluft hier zwischen dem, was das Volk gedacht und Jesus verkündet hat! Und ist es nicht fast ausgeschlossen, hier noch einen Zusammenhang zu sehen und die Verbindungsfäden aufzuzeigen, welche von einer Gedankenwelt zur anderen hinüberleiten. Der fundamentale Unterschied liegt auf der Hand. Er geht vor allem nach der doppelten Seite: Dort wird ein sichtbarliches, äußerliches Reich erwartet, das Gott auf Erden inmitten seines Volkes stiften wird, und das dazu bestimmt ist, dieses unterdrückte, geknechtete, in Schmach schmachtende Volk zu Macht und Herrlichkeit zu führen. Hier ist es ein Reich, das den Armen, Elenden, den Heiden und Zöllnern gehört, und in das lediglich die Herzensreinheit, die Einfalt, die friedliche Gesinnung den Eintritt vermittelt. Wir müssen allerdings dabei sofort eine Einschränkung hinzufügen. Es ist nicht so, als hätten die Juden nur an dies äußere, irdische Reich gedacht, dem sie auf Grund ihrer Nationalität angehören sollten, und als fehlte ihrer Zukunftserwartung das sittliche Moment. Wir haben ja schon gesehen, ein wie kräftiges Motiv für ihren Lebenswandel in derselben enthalten war, und wie sich gerade darauf die starre Gesetzlichkeit, die sie beherrschte, zurückführen läßt, daß sie meinten, nicht ohne diese Leistungen einen Anspruch auf die Teilnahme am Reiche zu haben — allerdings wieder in welchem Gegensatz zu Jesu Ver-

kündigung, der die *πτωχεία τῷ πνεύματι*, den Hunger und Durst nach Gerechtigkeit als die einzige Bedingung hinstellt! Müssen wir also auch festhalten, daß der Zukunftshoffnung die ethische Seite nicht ganz gefehlt hat, so ist doch sicher, daß das politische Element das beherrschende war. Haben sie die Heiden schließlich als solche nicht für unbedingt ausgeschlossen gehalten, ja selbst nicht geleugnet, daß das am Ende eintretende Gericht auch seine Bedeutung für das Judentum habe und ihm zur Läuterung diene, so glauben sie doch als Glieder dieser Nation in das Reich einzugehen und meinen, daß jene anderen, falls sie auch dazu gelangen, das nur erreichen auf Grund ihres Anschlusses an den jüdischen Nationalverband. Der nationale Gedanke ist für sie entscheidend. Bei Jesus findet sich nichts davon, wenigstens nicht nach der Seite, daß dies irgendwie als Bedingung hingestellt würde. Für ihn liegt in Bezug auf die Beteiligung am Reiche der Ton auf dem inneren Verhältnis zu Gott. Er beschreibt die innere Gesinnung als die maßgebende.

Wie steht es aber weiter mit seiner Anschauung? Wir dürfen uns auch nicht die Sache so vorstellen, als sei bei ihm bloß von einem innerlich geltenden, innerlich wirkenden, rein geistigen Reich die Rede. Sein Reichsgedanke hat eine stark ausgeprägte Außenseite. Es ist ein Reich, das für sich besteht, unabhängig von der inneren Empfänglichkeit der Menschen, ein Reich, das in sich selbst seine Realität hat. Das kommt nicht nur zur Geltung in den Abschiedsreden, da er mit stark sinnlichen Farben das Wesen dieses Reiches und die Art seines Kommens beschreibt (Mc. 14, 25), sondern das hat seine Geltung auch für die Gegenwart, für das Reich, das vorhanden sich schon zu seiner Zeit machtvoll betätigt. Wenn wir zusehen, worin er die Kennzeichen dafür findet, daß das Reich da ist, daß es nicht bloß der Zukunft angehört, sondern sich schon jetzt zur Geltung bringt, so nehmen wir wahr, daß es die Machtwirkungen sind, die durch ihn geschehen, auf die er als die entscheidenden Indizien die Aufmerksamkeit richtet. Dem Spott der Pharisäer gegenüber, die da glauben, sich angesichts seiner unwidersprechlichen Wundertaten mit einer derartig hingeworfenen Redewendung abfinden zu können: „er treibt die Dämonen aus durch Beelzebub, den Obersten der Dämonen" — lautet die ernste, strafende Antwort: wenn ich sie mit Gottes Geist austreibe, so ist das Reich zu euch gekommen (Mt. 12, 28). Dem Zweifel des Täufers, der zu ihm schickt: bist du der Kommende, oder sollen wir einen anderen erwarten, wird der Bescheid, nicht nur: den

Armen wird das Evangelium gepredigt, sondern auch: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, und Tote stehen auf (Mt. 11, 5). Hier ist es deutlich, wie er das schon gekommene, gegenwärtige Reich auch als ein äußerlich sich kund gebendes, nicht als eines ansieht, das lediglich in das Innenleben zu verlegen ist.[1]) Damit hat auch von seiner Seite aus eine Annäherung an die jüdische Anschauung stattgefunden. Jedoch der Unterschied bleibt trotzdem ein fundamentaler. Ja, gerade an den letzten Stellen tritt er uns von einer neuen Seite entgegen. Sie weisen uns auf die Hauptschwierigkeit hin, die bei dem Vergleich mit der Anschauung des Judentums vorliegt.

Es handelt sich in ihnen um das Reich als ein gegenwärtiges, ein tatsächlich existierendes, das Wirklichkeit geworden seine Macht entfaltet. Wie stimmt das zu der jüdischen Vorstellung, die doch das Reich als ein zukünftiges und dann als ein mit seinem Eintritt sich im vollen Umfang zur Geltung bringendes kannte, die nichts von einer derartigen Scheidung wußte, zwischen dem, was die Gegenwart darbot, und was von der Zukunft noch zu erwarten war. Das hat nun bei der Frage nach dem Messiasbewußtsein Jesu seine besondere Bedeutung. Mit dem Messias, soweit in den jüdischen Schriften von ihm die Rede ist, soll ja das Reich kommen auf Erden; er ist dazu da, es zu gründen und in ihm zu herrschen. Und nun redet Jesus doch so oft und so nachdrücklich von dem Reich als einem zukünftigen! Er weist auf das hin, was kommen soll! Und wenn er von dem Reich als einem gegenwärtigen spricht, so gibt er damit nicht nur einen wunderbaren Zwiespalt in seiner Anschauung zu erkennen, der vielleicht sich nicht anders löst, als daß er von dem Standpunkt der späteren Generation aus in dieselbe hineingetragen ist, sondern wie hat sich sein jüdisches Empfinden auch damit aussöhnen können, daß das Reich gegenwärtig sein soll, wo doch so wenig von einem Reich zu sehen war, nichts von Macht und Herrlichkeit sich fand! Wie hat er an seinem Messiasberuf festhalten können, da er so weit davon entfernt war, die Herrscherstellung einzunehmen, die ihm als dem Messias gebührte. Hier scheint ein Entweder—Oder vorzuliegen: entweder hat er das Reich als zukünftig angesehen, wie hat er sich dann aber für den Messias halten können, da doch mit der Ankunft desselben in der Vorstellung des Judentums auch der Anbruch des Reiches in Aussicht genommen war. Oder, er hat

---

[1]) Vergl. auch Lc. 17, 21.

die Gegenwart des Reiches betont, wie hat er dann aber an seiner Messiaswürde festhalten können, da er in seiner Knechtsgestalt, in seiner Bettlererscheinung so wenig den Eindruck eines Herrschers machte. Die Schwierigkeit erstreckt sich also beidemal auf das Messiasbewußtsein.

Und hier liegt allerdings der springende Punkt. Hier zeigt sich der entscheidende Gegensatz, in welchem Jesu Anschauung zu der seines Volkes stand. Wie ist derselbe zu erklären? Wie läßt sich vor allem der Übergang von der einen Gedankenwelt zu der anderen vorstellig machen? Oder ist kein solcher Übergang aufzufinden? Besteht gar kein Zusammenhang zwischen beiden? Fällt dann aber nicht der Lieblingsgedanke der modernen Theologen in sich zusammen, Jesus im Verhältnis zu seiner Zeit zu würdigen, da an diesem entscheidenden Punkt das Prinzip versagt? Das Dilemma ist augenscheinlich.[1]) Es ist dies denn auch der Anlaß gewesen, daß sich der Eifer gerade im besonderen diesem Punkt zugewandt und ihn zum Gegenstand einer näheren Erforschung gemacht hat. Die verschiedensten Möglichkeiten sind erwogen worden, um diese Schwierigkeit, die von keinem weggeleugnet werden kann, zu heben. Die einen haben es versucht auf psychologischem Wege. Sie haben gemeint, alle neuen Gesichtspunkte aus der Eigenart gerade des Messiasbewußtseins Jesu erklären zu können und lassen ihm diese selbst psychologisch vermittelt sein durch die besondere religiöse Situation, in die er gestellt war, und durch die Verhältnisse, wie sie sich ausgebildet hatten.[2]) Die anderen wiederum sind schon radikaler; sie wollen wohl noch an dem Messiasglauben Jesu festhalten, lassen denselben aber nicht entscheidend für seine Verkündigung sein. Sie sagen, daß das eigentlich Fruchtbare an Jesu Botschaft, ihr innerster, tiefster Gehalt, wie er sich namentlich in seinem Bruch mit dem für heilig geachteten Gesetz kund tut, sein ihm eigener, persönlicher Besitz sei, der neben seinem Messiasglauben in Rechnung gestellt werden muß, und in dem der eigentliche Wert Jesu begründet sei.[3]) Sie formulieren es teil-

---

[1]) Wellhausen gibt demselben in seiner israelitischen und jüdischen Geschichte (S. 387) starken Ausdruck. Er spitzt die Ausführung darauf zu: „Wenn man also, wie man doch eigentlich muß, dem Worte ‚Messias' die Bedeutung läßt, in der es allgemein verstanden wurde, so ist Jesus nicht der Messias gewesen und hat es auch nicht sein wollen".

[2]) Vgl. Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit.

[3]) Vgl. O. Holtzmann, Das Messiasbewußtsein Jesu und seine neuste Bestreitung.

weise auch so, von dem Gedanken aus, daß für Jesus das Reich lediglich als ein zukünftiges in Betracht gekommen sei, seine Messianität also nach der Seite der Reichsstiftung und der Herrschaft während seines Erdenwandels noch keine Geltung gehabt habe: Jesus habe während seines Erdenlebens nur den Glauben an seine Bestimmung zum Messias, aber noch keinerlei Messiasberuf gehabt.[1]) Die dritten schließlich kommen zu dem Resultat: der Messias-Titel sei nur die „zeitgeschichtliche Form", in welche sich das Bewußtsein seines einzigartigen Berufes eingekleidet habe.[2])

Alle drei Möglichkeiten geben sich deutlich als Verlegenheitsauswege kund. Zuerst das psychologische Verständnis. Wir leben ja im Zeitalter der psychologischen Selbsttäuschung. Die psychologische Diagnose wird als das Allheilmittel empfohlen. Sie streut aber nicht nur andern, sondern auch sich selbst Sand in die Augen. Das gilt namentlich auf religiösem Gebiet. „Der Wind weht, wo er will, und du hörst sein Rauschen, aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er fährt. Also ist ein jeder, der aus dem Geist geboren ist." Wer wollte es da noch wagen, in dies Geheimnis einzudringen und Gottes verborgenes Walten zu enthüllen! Gilt dies aber schon im Blick auf den einfachen Menschen, wie vielmehr im Blick auf Jesus! Es ist das sicher als ein Verdienst desjenigen anzusehen, dessen radikalsten Vorschlag wir als vierten nachher noch kurz berühren müssen[3]), daß er energisch gegen diese psychologische, subjektive Schwärmerei Protest erhoben hat. Er sagt mit Recht: „die Wissenschaft vom Leben Jesu krankt an der psychologischen Vermutung, und dies ist eine Art des historischen Ratens. Deshalb blühen die Geschmacksurteile; die Zahl der willkürlichen psychologischen Interpretationen von Fakten, Worten, Zusammenhängen der Evangelien ist Legion." Das kann also nicht der Weg sein, auf dem wir uns das Geheimnis der Person Jesu und seines Messiasbewußtseins erschließen. Wenn aber nicht so, geht es denn auf die andere doppelte besprochene Weise? Wohl ebenso wenig. Denn jene anderen lösen nicht die Schwierigkeit, sondern umgehen sie, indem sie entweder die entscheidenden Gedanken der Predigt neben den Messiasglauben stellen oder die Messiasidee ganz äußerlich nur als die zeitgeschichtliche Form nehmen, in die sich jene Gedanken gekleidet haben. Die Frage wird damit einfach beiseite geschoben. Auf eine eigentliche Beantwortung wird verzichtet.

---

[1]) Vgl. Joh. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes.
[2]) Vgl. E. Schürer, Das messianische Selbstbewußtsein Jesu Christi.
[3]) Vgl. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien.

Der Messiasgedanke hat schließlich völlig seinen Wert verloren und ist seines Inhalts beraubt. Sie könnten ebenso gut gänzlich auf ihn verzichten. Sie bleiben auf halbem Wege stehen und wagen nicht in einen solchen Gegensatz zu dem Bericht der Evangelien zu treten, obwohl sie schließlich das, was jener in dieser Beziehung bietet, doch nicht anerkennen.

Darum ist es mit Freuden zu begrüßen, daß sich andere nicht gescheut haben, diese notwendige Konsequenz zu ziehen, und es kühn in Angriff genommen haben, völlig reinen Tisch zu machen und die Messiasidee überhaupt aus der Geschichte und der Anschauung Jesu zu streichen, allerdings nicht so aufs Vage, Ungefähre hin, sondern mit einer sorgfältigen, Schritt für Schritt vorwärtsgehenden Untersuchung. Dieselbe knüpft vornehmlich an eine Beobachtung an. Sie geht aus von dem Hinweis auf einen Widerspruch, der in den Evangelien gerade in Bezug auf dies Kapitel der Messianität Jesu vorliegen soll. Im Markus-Bericht, der als der einfachste und durchsichtigste und darum als der treuste gilt, liegt nach dieser Anschauung folgendes Schema hinsichtlich des Messiasgedankens vor: Jesus hält sein Messiastum bis zum Bekenntnis des Petrus (Mark. 8,29) sorgfältig verborgen; den Dämonen, die seine Messianität bezeugen, legt er Schweigen auf (1, 34, 3, 11, 12); ja selbst den Jüngern verbietet er, nachdem sie ihn erkannt haben, davon zu reden (Mark. 8, 30), bis hin zu dem Einzug in Jerusalem, da er sich öffentlich als den Messias vor aller Augen kund gibt (11, 2. 9 f. 12, 5. 14, 61 f.). Bei Matthäus ist dies Schema schon verwischt, insofern der Täufer Jesum als den Messias kennt (3, 14), ja Jesus selbst (12, 6) den Pharisäern gegenüber sich hinstellt, als den, der mehr ist als der Tempel, und die Schriftgelehrten (12, 40) auf das Gotteszeichen hinweist, das in seiner Auferstehung gegeben sein wird. Bei Lukas steht der Anschauung, wie sie Markus vertritt, vor allem die Predigt in Nazareth entgegen, mit ihrem Grundgedanken, daß die Heilszeit nun erfüllt sei (Lk. 4, 21). Auch das Wort des Petrus könnte hier angeführt werden (5, 8): Gehe von mir hinaus, denn ich bin ein sündiger Mensch! Und nun erst gar bei Johannes! Da handelt es sich gar nicht mehr um ein Verschweigen seines Messiastums; offen, vor aller Augen stellt er sich als den von Gott Gesandten und Verheißenen hin, und findet und duldet auch gleich von vornherein die messianische Huldigung seitens der Jünger. — Wir sehen davon ab, ob diese hervorgehobenen Widersprüche tatsächlich solche sind. Bei einzelnen liegt es auf der Hand, wie sie sich mit der allgemeinen Darstellung vereinbaren lassen. So

besagt es ja bei Lukas, wenn er dort den Herrn auftreten läßt mit der Botschaft, daß die Verheißung des Propheten (Jes. 61, 1 f.) erfüllt sei, nichts anderes, als wenn er bei Markus selbst mit der Predigt anhebt: „die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist nahe herbei gekommen“ (Mark. 1, 15). Die Zuhörer jener ersten Predigt waren ebensowenig veranlaßt, darin einen direkten Hinweis auf seine Messianität zu vernehmen, wie die der zweiten. Wir sehen aber davon ab. Das ist auch nicht das entscheidende Argument, das von dieser Seite ins Feld geführt wird. Das geht vielmehr auf den Widerspruch, der in dem Markus-Bericht selbst zu finden ist. Nämlich neben dem dort deutlich ausgesprochenen Bestreben, seine Messianität geheim zu halten und nicht unter die Menge zu bringen, stehen doch die ebenso deutlichen Messiaskundgebungen, wie sie natürlich besonders in seinen Wundern gefunden werden. Auf der einen Seite hält er sich und die andern sichtlich zurück; auf der andern Seite gibt er sich in seinen Machterweisungen ohne weiteres als den Messias zu erkennen. Wie reimt sich das mit einander? Ja, läßt sich das überhaupt miteinander in Einklang bringen? Liegt hier nicht ein unlösbarer Zwiespalt vor? Verbunden mit dem andern Widerspruch, in welchem Jesu Anschauung mit der seiner Zeit gestanden hat, ergibt diese Erkenntnis das Resultat, daß die Messiasidee überhaupt für Jesu Erdenleben zu streichen sei. Sie komme für die Geschichte Jesu nicht in Betracht, und erst später, nach der Auferstehung, d. h. nach dem der Auferstehungsgedanke aufkam und sich ausbreitete, sei dieselbe auf ihn übertragen und seiner Botschaft untergelegt worden. Das Wort Mc. 9, 9 soll dafür einen deutlichen Fingerzeig geben: „beim Herabsteigen vom Berge verbot er ihnen, jemandem die Erscheinung zu erzählen, bis des Menschen Sohn von den Toten erstanden sei.“ Da werde also ganz klar das Ereignis der Auferstehung als Ausgangspunkt für die Verbreitung dieser Anschauung hingestellt. Diese Ansicht hat nun das Bestechende, daß sie zugleich imstande zu sein scheint, die andere zuerst berührte Schwierigkeit betreffend das Verhältnis zum Judentum auch zu heben. Es wird nämlich betont, daß die Anschauung in der ersten Christenheit zunächst die war, daß Jesus mit der Auferstehung und durch dieselbe der Messias *geworden* sei, und das sei auch die naheliegende gewesen; denn für den Juden verband sich ja mit dem Messiasgedanken der an Macht und Herrlichkeit, und darum war es gegeben, daß der Erhöhte, der im Bewußtsein seiner Jünger den Thron zur Rechten seines Vaters einnahm, das Messiasprädikat erhielt. Darin blieb

die jüdische Anschauung rein und ungetrübt. Und erst allmählich kam es dahin, daß auch schon der auf Erden Wandelnde, in Knechtsgestalt und Niedrigkeit Erschienene als der Messias gefeiert wurde.

Doch wie? Liegt nicht hier eine ebenso große Schwierigkeit vor! Wird dieselbe nicht nur in ein späteres Stadium verlegt? Wie ist es dahin gekommen, daß in der nachchristlichen Generation diese Umwandlung der Messiasidee sich hat vollziehen können? Geschah es nachher leichter, daß auf den, der in Niedrigkeit und Armseligkeit unter den Menschen gelebt hatte, der Messiasgedanke rückwärts seine Anwendung fand? Es wird vor allem kein durchschlagender Grund dafür angegeben, weshalb nicht bei dem Erhöhten stehen geblieben ist, und nun nachträglich das irdische Leben Jesu mit hinzugezogen wurde. Die Anschauung hat damit schließlich doch eine totale Umgestaltung erfahren, und der Versuch, diese zu erklären, mit dem besonderen Hinweis auf die Bedeutung, welche allmählich der Tod Jesu als Erlösungstod erhielt, ist vielleicht der schwächste Punkt dieser Hypothese.

Wenn nun auch von dieser Seite aus eine so entschiedene Wandlung der Idee angenommen werden muß, nur für einen späteren Termin, so ist sicher der Einwand nicht unberechtigt, warum nicht eine solche schon für Jesu Auffassung behauptet werden darf, und es drängt sich uns förmlich die Frage auf, ob sich uns dieselbe nicht eher für ihn vorstellig machen läßt, als für die folgenden Zeiten — zumal dafür noch ein Moment von nicht zu unterschätzender Tragweite ins Gewicht fällt, das wir bisher mit Absicht beiseite gelassen haben. Das ist der Respekt vor der Überlieferung, der ja in jenem anderen Falle in einer Weise Gewalt angetan wird, wie sie sich kaum wird rechtfertigen lassen. Wir kommen also zu dem Ergebnis, daß wir uns die Frage vorzulegen haben, ob sich irgendwie die Möglichkeit aufzeigen läßt, daß Jesus die Messiasidee, wie sie zu seiner Zeit in seiner Umgebung herum ging, für sich aufgenommen und zugleich in seinem Sinne gereinigt und geläutert habe, so daß der Gedanke herauskam, den wir in den Evangelien finden. Allerdings, das läßt sich dartun. Hier kann es nur andeutungsweise geschehen.

Der Fehler, der bisher bei der Verhandlung über das Messiasbewußtsein Jesu und über den Zusammenhang, in dem dasselbe zu den Vorstellungen seiner Zeit gestanden habe, gemacht worden ist, ist der, daß bei diesem Punkt stehen geblieben ist. Der Gegensatz geht gar nicht bloß und geht gar nicht zunächst nach der Seite dieses

Gedankens. Er geht tiefer. Er hängt mit Jesu Gesamtanschauung, vor allem, mit seinem Gottesglauben zusammen. Machen wir uns das zum Schluß in aller Kürze klar.

Die Gottesvorstellung der Synagoge klafft nach dem, was wir vorher gestreift haben, nach zwei Seiten hin auseinander. Neben dem krassen Vergeltungsgedanken, der Gottes Tun nach dem mechanischen Maßstab bemißt: Auge um Auge, Zahn um Zahn, steht die ungetrübte Zuversicht auf Gottes Gnade und Güte, welche er doch schließlich seinem Volk als dem auserwählten zuteil werden läßt. Beide Gedankenreihen gehen nebeneinander her: dort Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit, wie sie sich im Gericht offenbart, hier seine Liebe, wie sie sich des Volkes erbarmt, beides allerdings in mehr oder weniger verzerrter Gestalt, Gottes Heiligkeit formalistisch in menschliche Kategorien hineingezwängt, und Gottes Liebe an die Grenzen der Nation gebunden. Jedes aber hat für sich seine Geltung; es steht in der Vorstellung, ohne eine wirkliche Verbindung neben dem anderen.[1])

Erst in Jesus Anschauung hat dies beides und zwar, wie zu betonen ist, im engen Anschluß an das alte Testament seine wunderbare Einheit gefunden, und ist damit ein jedes zu seinem vollen Recht gekommen. Es sind diese beiden Momente die grundlegenden Faktoren seiner Gottesvorstellung. Er bringt Gott nicht nur als den allliebenden Vater, und er predigt nicht nur Sündenvergebung. Sondern er weiß sich gerade dazu berufen, die Königsherrschaft Gottes auf Erden zu verwirklichen; er zeigt ihn als den *βασιλεύς*, dessen Willen Geltung erhalten und sich durchsetzen soll, und der darum am Ende des Tages als Richter auftreten wird. Das ist seine Botschaft. Darum hebt er an: *ἤγγικεν ἡ βασιλεία*. Es ist nicht so, daß er seine Jünger nur beten lehrt das doppelte: Dein Reich komme, und vergib uns unsere Verschuldungen, als verwirkliche es sich auf diese Weise. Sondern er beschreibt in den andern Bitten am Anfang, wie das geschieht: „Geheiligt werde dein Name und dein Wille geschehe." „Die Offenbarung, wie sie in deinem Namen umschlossen ist, verschaffe sich Achtung aller Opposition, aller Sünde zum Trotz und überwinde damit die Sünde, ja

[1]) Wellhausen a. a. O. S. 386: „Bei den Juden kommt das Reich Gottes wie ein glücklicher Zufall; die Gesetzerfüllung bereitet es nicht vor, steht überhaupt in keiner ursächlichen Beziehung dazu, sondern ist nur eine statutarische conditio sine qua non. Es besteht keine innere Verbindung zwischen den Guten und dem Gut, das Tun der Hände und das Trachten der Herzen fällt auseinander. Die unersprießliche Pedanterie der gottseligen Übungen und die schlecht verhohlene Gier der frommen Wünsche stehen nebeneinander."

vertilge sie vom Erdboden; dein Wille gelange zur unbedingten Anerkennung." Dadurch kommt die *βασιλεία*. Heiligkeit und Liebe umschlingen sich hier. Nicht soll die eine sich auf Kosten der anderen behaupten. Die Liebe baut sich auf der Heiligkeit auf, und die Heiligkeit kommt in der Liebe zu ihrem Ziel. Bei diesen wenigen Strichen muß es sein Bewenden haben. Nur die Tatsache war hier festzustellen; über das Wie, wie sich das zusammenreimt, und im einzelnen sich vollzieht, können wir uns hier schlecht unterhalten. Das gehört an eine andere Stelle. Sind dies aber die beiden Grundzüge des Gottesbildes, das Jesus in seinem Herzen getragen hat, so wird uns von da aus schon die Eigenart seines Messiasbewußtseins verständlicher. Der Gottesgedanke ist der Ausgangspunkt für all sein Tun und Denken. Von dem Gottesbewußtsein ist sein ganzes Auftreten bestimmt. Das gilt aber im besonderen für seinen Messiasberuf. Denn derselbe geht ja darin auf, den Menschen Gott zu bringen. Der Messias ist der Bringer des Reiches Gottes. Hat er ihnen denselben nun nicht bloß als den Liebenden gezeigt, der dem Reumütigen verzeiht, sondern hat er gerade darin seine Aufgabe gesehen, Gottes Willen, wie er sich im Gesetz offenbart, als den absolut geltenden und ihn selbst als den heiligen hinzustellen, der in Opposition steht zu aller Sünde, so war damit für ihn sofort ein doppeltes Verhalten gegeben. Auf der einen Seite führt er zu Gott als dem Vater und erschließt er in den Wundertaten den ganzen Reichtum der göttlichen Güte; er verkündet immer wieder: dir sind deine Sünden vergeben. Ja, in diesem Anspruch, selbst Sünden zu vergeben, kommt sein Messiasbewußtsein zum stärksten Ausdruck, da es beruht auf der Gewißheit der inneren Einheit mit Gott und seinem Willen. Auf der anderen Seite übersieht und übergeht er darum aber nicht die Sünden. Nein, er tritt ein in den Kampf gegen sie, gerade um so Gottes Willen zu verwirklichen. Er tritt ihr mit aller Schärfe und Rücksichtslosigkeit entgegen, wo er kann. Es finden sich in den Evangelien fast mehr Strafreden als Lockrufe. Das hat aber für ihn eine weitwirkende, entscheidende Folge. So sehr er darauf bedacht ist, Gottes ganze unermeßliche Herrlichkeit in seiner Güte nahe zu bringen, und dazu dienen ihm vornehmlich die Wundertaten — dieselben sind für seine Zeitgenossen keine unanfechtbaren Erweise seiner Messianität; jene verlangen nach noch deutlicheren Zeichen; auch Propheten haben solche getan; ja selbst der Pharisäer Schüler schrieben sich solche zu (Mt. 12, 27) — so sehr er also Gottes Liebe in seinem Verhalten darstellt, wenn er sich auch als Messias weiß, er kann sich

doch nicht als Messias offenbaren. Hätte er sich gleich als Messias geoffenbart, er hätte als Richter auftreten müssen. Weil es sich für ihn um Darstellung der Heiligkeit Gottes in seiner Liebe handelt, und damit um Überwindung der Sünde, darum geht es für ihn in die Verborgenheit. Es kommt für ihn nicht auf Vernichtung, sondern auf Überwindung der Sünde hinaus. Darum muß er mit seinen Messiaskundgebungen zurückhalten; darum ist er genötigt, den Dämonen Schweigen aufzuerlegen und alle voreiligen Messiasbezeugungen abzuweisen, und nur die zu dulden, bei denen auf Grund der ganzen Situation eine größere Ausbreitung nicht zu besorgen war — nicht als ob er bloß fürchtete, dadurch falsche Messiaserwartungen zu wecken, sondern weil dann das Gericht über die Sünde eintreten mußte. Darum war es aber auch für ihn gegeben, sobald er das ganze Sündenverderben erkannt hatte, und auch wie das jüdische Volk selbst in dasselbe verstrickt war, daß er sein Ziel, Gottes Liebe auf Grund seiner Heiligkeit, in seiner Person zur Erkenntnis zu bringen und so das Heil zu schaffen mittelst des Sieges über die Sünde, nur erreichen werde durch Leiden und Sterben. So führte ihn sein Messiasweg ins Leid und ans Kreuz, und darin bewährte er sich gerade als der Messias, das ist als der, welcher, indem er Gottes Willen zur Geltung bringt, die *βασιλεία* stiftet. Darum war damit aber auch sofort der andere Gedanke nicht nur an seine Auferstehung, sondern auch an seine Parusie[1]) verbunden, da er nun nach vollendetem Werke in Messiasherrlichkeit auftreten werde, und sich damit die Erwartung des jüdischen Volkes im vollen Umfange verwirklichen

---

[1]) Wrede hat sehr Recht, wenn er betont (S. 215), daß in den Evangelien von einer einfachen *παρουσία*, Ankunft, nicht von einer Wiederkunft die Rede ist. Er verwertet das für seine Behauptung, daß ursprünglich nur von dem Erhöhten als dem Messias geredet werde. Es wird in der Tat am Ende der Tage, auch nach Jesu Anschauung, das erste Mal sein, daß Jesus in seiner vollen Messiasherrlichkeit sich zeigt und auf die Erde kommt. Das hindert aber nicht, daß er sich auch auf Erden schon als Messias gewußt habe, nur als den, welcher in der Verborgenheit bleiben und darum leiden muß, der Sünde des Volkes wegen. Das liegt auf gleicher Linie, wie wenn der Hebräerbrief von einem Werden Jesu als des Messias redet (Hebr. 1, 4. 2, 10. 5, 8) oder wenn sonst sich mit der Auferstehung und Erhöhung der Gedanke an die Einsetzung Jesu in die Messiaswürde verbindet (Act. 2, 36, Phil. 2, 6 ff). Sein Messiasberuf hing eben unauflöslich mit der Vollendung seines Werkes zusammen. Und entsprechend dieser kam jener zur Geltung und Entfaltung. Erst mit Abschluß jener hat sich das voll verwirklicht, was er als Messias ist. Doch erfordert die Frage nach der Entwicklung seines Messiasberufes, nicht seines Messiasbewußtseins, eine besondere Abhandlung.

solle. Auch die Selbstbezeichnung Menschensohn geht schließlich darauf zurück. Sie dient dazu, seine Messianität nicht zu enthüllen, sondern zu verhüllen. Von dieser Absicht aus hat er sie im Anschluß an das Alte Testament sich zu eigen gemacht, im Blick auf die Paradoxie, wie sie seine Erscheinung im Gegensatz zu seinem ihm innerlich gewissen Berufe in sich schloß.

Machen wir uns so den Inhalt des Messiasbewußtseins Jesu klar, so verstehen wir ein doppeltes: einmal wie sich sofort in Jesu Anschauung die Läuterung und tiefere Erfassung der Messiasidee vollzogen hat, im Gegensatz zu den Gedanken seiner Zeit — das ist die Bedeutung der Versuchung, da sein Gottesbewußtsein ihn zur Klarheit hindurchdringen läßt. Sodann geht uns das Verständnis auf für den scheinbaren Zwiespalt in Jesu messianischem Verhalten. Es ist kein Widerspruch, sowenig Gottes Liebe und Heiligkeit einen Widerspruch in sich schließen.

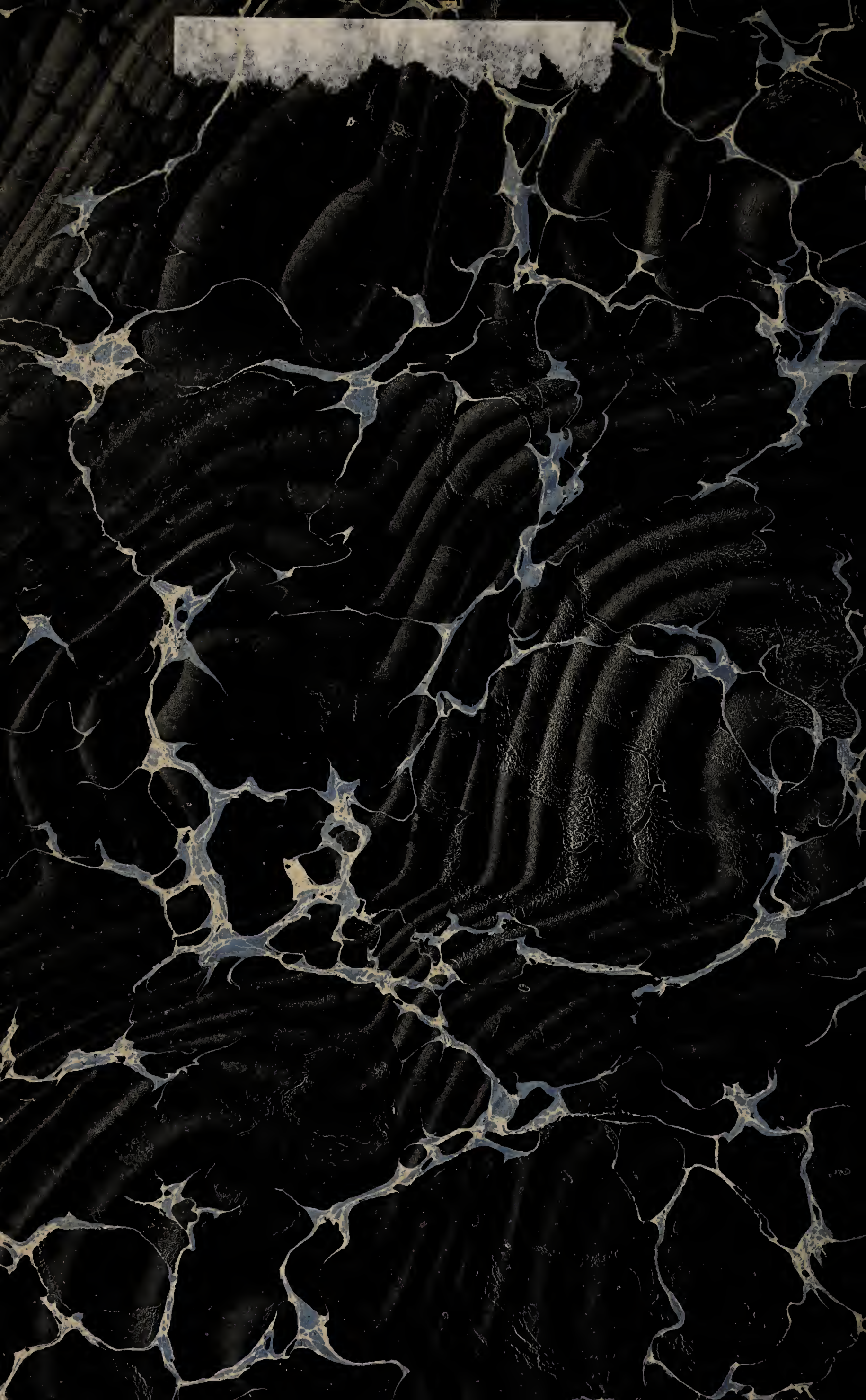
Wir haben also nicht nötig, vorauszusetzen, daß Jesus überhaupt die Messiasidee gar nicht zu sich in Beziehung gebracht habe — abgesehen von dem Widerspruch, der sich dann wieder zur Tradition ergeben würde, hat gerade der Gedanke des Messias als des Bringers des Reiches, unmittelbare Geltung für ihn; wir haben auch nicht nötig, anzunehmen, ihm sei die Messiaswürde von seinen Jüngern aufgedrängt worden — in welchem wunderbaren Lichte würde dann Jesus erscheinen! — nein, im Gegenteil, uns ist Jesu Auftreten und Verhalten erst von seinem Messiasbewußtsein aus verständlich. Bei diesem Verständnis findet aber auch am ersten eine Annäherung an den johanneischen Bericht statt, insofern es uns nun nicht mehr wunderbar erscheint, daß die in der Umgebung des Täufers lebenden Jünger bei der ersten näheren Berührung mit diesem Rabbi, auf den sie ihr Meister hingewiesen hat, ihn als den Messias begrüßen, daß ferner Jesus es duldet, und sie selber nachher bei seinem eigentümlichen Verhalten von neuem zweifelhaft werden, vor allem aber insofern als dem andersartigen Publikum in Jerusalem gegenüber mit der stärker ausgeprägten Opposition gegen den Heiligen der Ton der Verkündigung gleich ein anderer werden mußte als in Galiläa. Die Sünde forderte die energischere Opposition des Messias heraus.

Jesu Gottesbewußtsein bestimmt und erfüllt sein Messiasbewußtsein. Darum steht im Mittelpunkt seiner Verkündigung das Wort, das umfassend dies sein Messiasbewußtsein zum Ausdruck bringt und den Zusammenhang betont mit der inneren Gottesoffenbarung (Matt. 11, 27 ff): Alles ist mir übergeben von meinem Vater, und

niemand kennt den Sohn außer dem Vater, und den Vater außer dem Sohne, und wem es der Sohn will offenbaren. Kommet zu mir alle Mühseligen und Beladenen; ich will euch erquicken. Nehmt mein Joch auf euch und lernet von mir; denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig, und ihr werdet Erquickung finden für eure Seelen; denn mein Joch ist sanft und meine Last leicht." Seine einzigartige Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft befähigten ihn zu seinem messianischen Wirken.

Buchdruckerei von A. W. Zickfeldt, Osterwieck/Harz.

KOBER C.F. SPITTLERS NACHF.
BUCHHANDLUNG zum FÄLKLI
SCHLÜSSELBERG 3
* BASEL *



BT303.2 .K654 1906
c.1
Kvgel, Julius,
1871-1928.
Probleme der Geschichte
Jesu und die moderne
1906.

232 K78p
Kogel, Julius, 1871-
Probleme der Geschichte Jesu u
232 K78p
c.1
000
050101
3 9305 00076596 4
Christian Theological Seminary

LIBRARY
Christian Theological Seminary
1000 West 42nd Street
Indianapolis, IN 46208

DEMCO